٤

من تراث الرازي

محصل
أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين

للإمام الأعظم والعالم الأمجد الأكرم
فريد دهره ووحيد عصره شيخ الإسلام

فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي

وبذيله كتاب

تلخيص المحصل
للعلامة نصير الدين الطوسي

راجعه وقدم له

طه عبد الرؤوف سعد

حقوق الطبع محفوظة

مكتبة الكليات الأزهرية
٩ ش الصنادقية - الأزهر



مقــــدمة

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات ، وأشهد ألا إله إلا الله شهادة تثقل لنا بها ربنا ميزان الحسنات ، وأصلى وأسلم على سيدنا محمد سيد ولد آدم المنزل عليه الكتاب المنير والآيات البينات ، صلاة وسلاما دائمين متتابعين إلى يوم يقوم الأشهاد .

أما بعد : فقد وفقنا الله ويسر لنا ، وكل ميسر لما خلق له ، أن نخرج أمهات الكتب وجلائل أعمال المؤلفين وقرائح أذهانهم .

ولما كان شيخ الإسلام الإمام فخر الدين الرازى قد أسهم فى المكتبة العربية بنفائس لا تعد ودرر لا تحصى وأفكار لا تستقصى ، ولا يخفى على القارىء ما لهذا الإمام من باع طويل فى هذا الميدان وما لكتبه من شهرة مرموقة وصيت بعيد وفائدة مرجوة - إن شاء الله .

فكان لزاما علينا أن ننقب عن مؤلفات هذا البحر الزاخر ننشرها — إن شاء الله — تباعا .

وقد قمنا بعون الله وحسن توفيقه بالاستفتاح بطبع كتاب « لوامع البينات شرح أسماء الله تعالى والصفات » وهو الكتاب المشهور « بشرح أسماء الله الحسنى للرازى » تبركا بأسماء الله الحسنى وصفاته العظمى وثنينا بكتاب « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » ووضعنا عليه شرحا لطيفا أسميناه المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » وكانت الدرة الثالثة التى قدمناها الإمام الرازى هى كتابه الصغير الحجم الكبير الفائدة « معالم أصول الدين » .

وها هو كتابه الرابع المشهور باسم « المحصل » واسمه الحقيقى بالمكاتب العالمية « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » . وقد قام نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسى بوضع كتاب على ذيل كتاب الرازى باسم « تلخيص المحصل » وليس تلخيصا بالمعنى المفهوم ولكنه شرح

To: www.al-mostafa.com

بعض ألفاظه أو أى بشىء فات على مؤلفه أو نقده نقدا شديدا فى بعض الأحوال ولا عيب على الرازى فى ذلك لأن تلك العلوم تختلف فيها وجهات النظر كثيرا ، ولكن الطوسى عندما يجد حسنة للرازى لا ينكرها ولا يتأخر فى الإشادة بها . فعندما تكلم الرازى فى الركن الثانى فى تقسيم المعلومات ، شرح الطوسى إحدى جمله فقال : « يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى غاية الحسن والبلاغة » .

ولقد اطلعت على ما كتب فى هذا الفن سواء من سبق هذا الإمام أو جاء بعده فوجدته بحمد الله قد بز من سبقوه وتقدم فى علمه وبحثه عن خلفوه ، وهو بلا شك رضاء من الله سبحانه وتعالى عن هذا الإمام الأفخم والحبر الأعظم، رضى الله عنه جزاء ما أخرج للمكتبة الإسلامية من روائع التآليف ومن عظائم التصانيف . ونظرة صادقة منك أيها القارىء العزيز فى هذا الكتاب الجليل تدرك صدق قولى وتعلم حسن ظنى فى هذا الكتاب :

وطبعات الكتاب ومخطوطاته . لا يستطيع القارىء فيها من تفهم موضوعاته فالكلمات مدمجة فى بعضها وكذلك الفقرات والموضوعات فقمت بمراجعة هذه المواضيع على أصولها وكذلك على ما كتبه المؤلفان فى كتبهما الأخرى وراجعت النقول التى أتيا بها منسوبة إلى أصحابها ورتبت الكتاب إلى جمل وفقرات ومواضيع وفصول ووضعت لها العناوين ، وقمت باستعمال علامات الترقيم .

وإنى أدعو الله سبحانه وتعالى أن ينفعنى وإياك بهذا الكتاب إنه نعم المولى ونعم النصير وبالإجابة جدير .

وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ومن اتبع طريقه وسار على هديه إلى يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم .

المراجع ؟

ترجمة الإمام

الفخر الرازى

صاحب المحصل

مولده :

ولد فى اليوم الخامس والعشرين من رمضان سنة أربع وأربعين وخمسمائة وقيل ثلاث وأربعين الموافقة لسنة ١١٤٩ م .

نسبه ولقبه :

هو الإمام الكبير شيخ الإسلام العلامة النحرير ، الأصولى ، المتكلم ، المناظر ، المفسر ، صاحب التصانيف المشهورة فى الآفاق ، الحظية فى سوق الإفادة بالاتفاق ، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن على ، التيمى ، البكرى ، القرشى ، الطبرستانى ، الرازى المولد ، الملقب فخر الدين ، المعروف بابن الخطيب أو ابن خطيب الرى ، ذلك أن أباه كان خطيباً . الفقيه الشافعى المذهب ، الأشعرى العقيدة ، الملقب بالإمام عند علماء الأصول ، المقرر لشبه مذاهب الفرق المخالفين ، والمبطل لها بإقامة البراهين ، فاق أهل زمانه فى العلوم العقلية والنقلية ، وخصوصاً فى الأصلين ، أصول الفقه وأصول الدين ، والمعقولات ، وعلم الأوائل ، فريد عصره ، ونسيج وحده .

آراء العلماء فيه :

كان العلماء يقصدونه من البلاد ، وتشد إليه الرحال من الأقطار ، وقد حكى شرف الدين بن عنين : أنه حضر درسه يوما وهو يلقى الدروس فى مدرسته بخوارزم ، ودرسه حافل بالأفاضل ، واليوم شات ، وقد سقط ثلج كثير ، وخوارزم بردها شديد إلى غاية ما يكون ، فسقطت بالقرب منه حمامة ، وقد طاردها بعض الجوارح ، فلما وقعت رجع عنها الجارح خوفا من الناس الحاضرين ، فلم تقدر الحمامة على الطيران من خوفها من شدة البرد ، فلما قام فخر الدين من الدرس ، وقف عليها ورق لها وأخذها بيده ، فأنشأ ابن عنين فى الحال من بحر الكامل :

يا ابن الكرام المطعمين إذا شتوا ... فى كل مسغبة وثلج خاشف

العاصمين إذا النفوس تطايرت ... بين الصوارم والوشيج الراعف

من نبأ الورقاء أن محلكم ... حرم وأنك ملجأ للخائف

وفدت عليك وقد تدانى حتفها | فجبوتهـــا ببقائها المستأنف
لو أنها تحبى بمـــال لانثنت | من راحتيك بنائـــل متضاعف
جاءت (سليمان) الزمان بشكوها | والموت يلمع من جناحى خاطف
رواه القـــوت حتى ظله | بإزائه يجـــرى بقلب واجف

بعض العلماء :

خصه الله برأى هو للغيب طليعة | فيرى الحق بعين دونها حد الطبيعة

ومدحه الإمام سراج الدين يوسف بن أبى بكر بن محمد السكاكى الخوارزمى بقوله .

أعلمن علما يقينـــا | أن رب العـــالمينا
لو قضى فى عالميهم | خدمـة اللاعالمينا
أخدم الرازى فخرا | خدمة العبد ابن سينا

ولابن عنين فيه قصيدة من جملتها — من (الكامل) أيضا :

ماتت به بدع تمادى عمرها | دهر وكاد ظلامها لا ينجلى
فعلا به الإسلام أرفع هضبة | ورسا سواه فى الحضيض الأسفل
غلط امرؤ بأبى على قاسه | هيهات قصر عن مداه أبو على
لو أن رسطاليس يسمع لفظة | من لفظه ، لعرته هزة أفكل
ولحار بطليموس لو لاقاه من | برهانه فى كل شكل مشكل
ولو انهم جمعوا لديه تيقنوا | أن الفضيلة لم تكن للاول

وقد كان الرازى يعظ باللسانين العربى والفارسى ، وكان يلحقه الوجد حال الوعظ ويكثر البكاء ، وكان يحضر مجلسه بمدينة (هراة) أرباب المذاهب والمقالات ، ويسألونه وهو يجيب كل سائل بأحسن الأجوبة والمجادلات على اختلاف أصنافهم ومذاهبهم . ويجىء إلى مجلسه الأكابر والأمراء والملوك . وكان صاحب وقار وحشمة ومماليك وثروة وبزة حسنة وهيئة جميلة . إذا ركب مشى معه نحو ثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم فى التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك . ورجع بسببه خلق كثير من الطائفة الكرامية إلى مذهب أهل السنة . وكان يلقب بهراة بشيخ الإسلام .

أساتذته :

كان مبدأ اشتغاله بالعلم على والده ، الذى كان خطيبا بالرى حتى مات . وقد ذكر الرازى فى كتابه المسمى

« تحصيل الحق » أنه إشتغل فى علم الأصول على والده ضياء الدين عمر ، ووالده على أبى القاسم سليمان بن ناصر الأنصارى ، وهو على إمام الحرمين أبى المعالى ، وهو على الأستاذ أبى إسحاق الأسفرائينى ، وهو على الشيخ أبى الحسن الباهلى ، وهو على شيخ السنة أبى الحسن بن أبى على بن أبى إسماعيل الأشعرى النـــاصر لمذهب أهل السنة والجماعة .

وأما اشتغاله فى فروع المذهب ، فإنه اشتغل على والده المذكور ، ووالده على أبى محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوى ، وهو على القاضى حسين المروزى ، وهو على القفال المروزى ، وهو على أبى زيد المروزى ، وهو على أبى إسحاق المروزى ، وهو على أبى العباس بن شريح وهو على أبى القاسم الأنماطى ، وهو على أبى إبراهيم المزنى ، وهو على الإمام الشافعى رضى الله عنه .

وبعد وفاة والده قصد إلى الكمال السمنانى ، واشتغل عليه مدة ، ثم عاد إلى الرى ، واشتغل على المجد الجيلى صاحب محمد بن يحيى الفقيه أحد تلاميذ الإمام حجة الإسلام الغزالى ، ولما طلب المجد إلى مراغة ليدرس بها ، صحبه وقرأ عليه مدة طويلة علم الكلام والحكمة .

ويقال إن الرازى كان يحفظ الشامل لإمام الحرمين فى أصول الدين .

والمستصفى فى أصول الفقه للغزالى ، وكذا المعتمد لأبى الحسين البصرى .

وكان له يد فى النظم . . فمن نظمه :

نهاية إقـــدام العقول عقال ... وأكثر سعى العالمين ضـلال

فأرواحنـــا فى وحشة من جسومنا ... وحاصل دنيانـــا أذى ووبال

ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا ... سوى أن جمعنا فيه قيل وقال

وكم من جبال قد علت شرفاتها ... رجال فزالوا والجبـــال جبال

وكم قد رأينا من رجال ودولة ... فبادوا جميعاً مزعجين وزالوا !!

وقال أبو عبد الله الحسين الواسطى : سمعت فخر الدين بهراة ينشد على المنبر معاتباً أهل البلد :

المرء ما دام حياً يستهان به ... ويعظم الرزء فيه حين يفتقد

فتنته مع الكرامية [(١)] :

لما قدم الرازى هراة ، ونال إكراما عظيما من الدولة ، واشتد ذلك على الكرامية ، فاجتمع يوماً مع القاضى

(١) تنسب الكرامية لمحمد بن كرام المتوفى سنة ٢٥٥ هـ ٨٦٩ ميلادية . وجملة الكرامية ثلاث فرق : حقائقية ، وطرائقية . وإسحاقية ، ويعد جمهورهم فريقا واحداً ؛ إذ لا يكفر بعضهم بعضا . ومن ضلالاته أنه كان يسمى معبوده جسما وله حد واحد من الجانب الذى يلتقى له العرش ، وأن معبوده أحدى الجوهر ثم قوله إنه على صورة إنسان ، وأنه مماس للعرش والعرش مكان له ، إلى غير ذلك من الضلالات المخزية . انظر كتابنا « المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » (المراجع).

مجد الدين بن القدوة ، فتناظرا ، ثم استطال فخر الدين على ابن القدوة ونال منه إهانة ، فعظم ذلك على الكرامية فلما كان من الغد جلس ابن عم مجد الدين ، فوعظ الناس وقال : « ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين » أيها الناس : ما نقول إلا ما صح عن رسول الله وأما قول أرسطو وكفريات ابن سينا ، وفلسفة الفارابى ، فلا نعلمها ، فلأى شيء يشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام ، يذب عن دين الله ، وبكى فأبكى الناس ، وضجت الكرامية ، وثاروا من كل ناحية ، وحميت الفتنة ، فأرسل السلطان الجند وأسكتها . . وأمر الرازى بالخروج .

ولم يزل بين الرازى والكرامية السيف الأحمر ، فينال منهم ، وينالوا منه سباً وتكفيراً ، حتى قيل إنهم سموه فمات من ذلك .

وصيتـــه :

وفى وفيات الأعيان لابن خلكان ، أن الرازى عندما مرض ، وأيقن أنه لا محالة ميت ، أملى على تلميذه إبراهيم بن أبى بكر الأصفهانى وصية تدل على حسن العقيدة . . وقد جاء فيها :

« . . اعلموا أنى كنت رجلا محبا للعلم ، فكنت أكتب فى كل شىء شيئا لا أقف على كمية ولا كيفية ، سواء كان حقا أو باطلا أو غثا أو سمينا ، إلا أن الذى نظرته فى الكتب المعتبرة لى ، أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير منزه عن مماثلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة ، ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيت فيها فائدة تساوى الفائدة التى وجدتها فى القرآن العظيم ، لأنه يسعى فى تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ، ويمنع من التعمق فى إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا للعلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل فى تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية ، ولهذا أقول كلما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ووحدته وبراءته عن الشركاء فى القدم والأزلية والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذى أقول به ، وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض ، فكل ما ورد فى القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأئمة المتبعين للمعنى الواحد ، فهو كما مر . والذى لم يكن كذلك ، أقول : يا إله العالمين : إنى أرى الخلق مطبقين على أنك أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين . فكل ما مر به قلمى أو خطر ببالى فأستشهد وأقول : إن علمت منى أنى ما سعيت إلا فى تقديس اعتقدت أنه الحق ، وتصورت أنه الصدق ، فلتكن رحمتك مع قصدى لا مع حاصلى ، فذاك جهد المقل . وأنت أكرم من أن تضايق الضعيف الواقع فى زلة ، فأغثنى وارحمنى واستر زلتى وامح حوبتى يا من لا يزيد ملكه عرفان العارفين ، ولا ينقص ملكه بخطأ المجرمين ، وأقول : دينى متابعة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم ، وكتابى القرآن العظيم ، وتعويلى فى طلب الدين عليهما . . » .

وفاتـــه :

توفى فخر الدين ، يوم الاثنين ، يوم عيد الفطر ، سنة ست وستمائة ، هجرية ، الموافقة لسنة ألف ومائتين وتسع ميلادية بمدينة هراة ، ودفن آخر النهار فى الجبـــل المصاقب لقرية مزداخان . رحمه الله رحمة واسعة .

مصنفاته :

للرازى تصانيف مفيدة فى فنون عديدة ،كلها محققة ، وانتشرت تصانيفه فى البلاد ، ورزق فيها سعادة عظيمة ، فإن الناس اشتغلوا بها ، ورفضوا كتب المتقدمين ، وهو أول من اخترع الترتيب فى كتبه ، وأتى بما لم يسبق إليه ، ومن مصنفاته :

١ — تفسير القرآن الكريم المسمى « بمفاتيح الغيب » — جمع فيه من الغرائب والعجائب ، ما يطرب كل طالب ، وهو كبير جداً ، وترجع شهرة الرازى إلى هذا التفسير ، إذ جمع فيه بين المباحث الكلامية والفلسفية والدينية ورد فيه على تأويلات المعتزلة للقرآن ، وضمنه محاولته للتوفيق بين الفلسفة والدين .

٢ — شرح سورة الفاتحة — فى مجلد .

٣ — تفسير سورة البقرة — مجلد .

٤ — المطالب العلية . فى ثلاثة مجلدات . ولم يتمه .

٥ — نهاية المعقول فى دراية الأصول — فى مجلدين .

٦ — كتاب الأربعين - فى أصول الدين - أعاننا الله على إخراجه .

٧ — كتاب البيان والبرهان فى الرد على أهل الزيغ والطغيان .

٨ — كتاب المبهمات المشرقية .

٩ — كتاب المباحث العمادية فى المطالب المعادية .

١٠ — كتاب تهذيب الدلائل وعيون المسائل .

١١ — كتاب إرشاد النظار إلى لطائف الأسرار .

١٢ — كتاب أجوبة المسائل النجارية .

١٣ — كتاب تحصيل الحق .

١٤ — كتاب الرسالة .

١٥ — معالم أصول الدين - انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

١٦ — الملخص — فى الفلسفة .

١٧ — شرح الإشارات لابن سينا . ومو جز له يسمى « لباب الإشارات » .

١٨ — شرح عيون الحكمة .

١٩ — السر المكتوم — فى الطلسمات .

٢٠ — شرح أسماء الله الحسنى — انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

٢١ — شرح المفصل — فى النحو — للزمخشرى .

٢٢ — شرح الوجيز — فى الفقه — للغزالى .

٢٣ — شرح ديوان سقط الزند — المعرى .

٢٤ — مختصر فى الإعجاز.

٢٥ — نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز — فى علم البيان . تستعد مكتبة الكليات الأزهرية لنشره .

٢٦ — كتاب فى إبطال القياس .

٢٧ — شرح الكليات للقانون . ولم يتمه .

٢٨ — الجامع الكبير — ويعرف بالطب الكبير — ولم يتمه .

٢٩ — كتاب فى الهندسة .

٣٠ — كتاب الفراسة .

٣١ — كتاب مناقب الشافعى .

٣٢ — أصول الشافعية .

٣٣ — اعتقادات فرق المسلمين والمشركين . ومعه من تأليفنا « المرشد الأمين إلى اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » انظره بتحقيقنا ط مكتبة الكليات الأزهرية .

٣٤ — المحصل « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » وبذيله تلخيص المحصل للطوسى وهو الكتاب الذى نقدم له .

وهناك مصنفات له لم يتفق عليها ، وبعضها أنكره الشافعية ، واستبعدوا نسبته إليه . منها : « كتاب السر المكتوم فى مخاطبة الشمس والنجوم على طريقة من يعتقدهم » .

ومع هذا . . فقد كان للرازى باع طويل فى التصنيف ، ألف فى كل فن ، وأسهم فى كل علم ، وكانت مصنفاته غاية فى الإتقان والترتيب ، ويقول ابن خلكان : « وهو أول من اخترع هذا الترتيب فى كتبه ، وأتى فيها بما لم يسبق إليه » .

ترجمة نصير الدين الطوسى

صاحب تلخيص المحصل

اسمه وصفته ومولده :

هو : نصير الدين أبو عبد الله محمد بن محمد بن الحسن الطوسى الفيلسوف .

ولد بطوس سنة سبع وتسعين وخمسمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٠١ م.

كان حسن الصورة ، سمحا ، جوادا ، كريما ، حليما ، حسن العشرة ، غزير الفضائل ، جليل القدر ، داهية. فيلسوفا ، صاحب علم الرياضة والرصد ، وكان رأسا فى علم الأوائل لاسيما فى الأرصاد فإنه فاق فيه الكبار .

وكان ذا حرمة وافرة ، ومنزلة عالية ، محبا لعمل الخير ، وكان للمسلمين به نفع كبير خاصة الشيعة والعلويين والحكماء .

هـــله :

كانت له منزلة كبرى فى تاريخ الحياة العقلية الإسلامية عند الفرس فهو من كبار علمائهم وفلاسفتهم الذين كتبوا بالعربية وآثروها على الفارسية التى لم يصطفوها إلا قليلا لشرح المعانى الفلسفية وبسط حقائقها ، ولذلك ينتظم فى هذه الناحية مع ابن سينا وأبى الريحان البيرونى وفخر الدين الرازى وصدر الدين الشيرازى وعبد الرازق اللاهجى والشيخ الهادى .

النصير وهولاكو :

كان يعمل وزيرا لهولاكو من غير أن يدخل يده فى الأموال ، وكان هولاكو يطيعه فيما يشير به عليه . وولاه جميع الأوقاف فى سائر بلاده وكان له نائب فى كل بلد يشتغل بالأوقاف ، ويأخذ عشرها ويحمله إليه .

وقد ابتنى بمدينة مراغة قبة ورصدا عظيما ، واتخذ فى ذلك خزانة عظيمة فسيحة الأرجاء ، وملأها من الكتب التى نهبت من بغداد والشام والجزيرة ، حتى تجمع فيها زيادة على أربعمائة ألف مجلد ، وقرر بالرصد المنجمين والفلاسفة والفضلاء ، وأجرى عليهم المرتبات .

قال شمس الدين الجزرى : قال حسن بن أحمد الحكيم : سافرت إلى مراغة وتفرجت فى هـــذا الرصد . ورأيت فيه من آلات الرصد شيئاً كثيرا منها ذات الحلق . وهى خمس دوائر متخذة من النحاس وهى : دائرة نصف النهار وهى مركوزة على الأرض ، ودائرة معدل النهار ، ودائرة منطقة البروج ، ودائرة العرض ، ودائرة الميل ، ودائرة الدائرة الشمسية ، يعرف بهــا سمت الكواكب ، واصطرلابا سعة قطره ذراع . واصطرلابات أخرى وكتبا كثيرة .

ولقد احتوى النصير على عقل هولاكو ، حتى أنه لايركب ولا يسافر إلا فى وقت يأمره به .

حكى أنه لما أراد العمل للرصد رأى هولاكو ما ينصرف عليه كثيرا فقال له : هذا العلم المتعلق بالنجوم ما فائدته ؟ أيدفع ما قدر أن يكون ؟ فقال النصير : أنا أضرب لمنفعته مثالا . يأمر (القان) — وهو لقب لهولاكو — من يطلع إلى أعلى هذا المكان ويدعه أن يرمى من أعلاه طست نحاس كبيرا من غير أن يعلم به أحد . ففعل ذلك فلما وقع الطست كانت له وقعة عظيمة هائلة روعت كل من هناك ، وكاد بعضهم يصعق ، أما هو وهولاكو فإنهما ما تغير عليهما شيء لعلمهما بأن ذلك يقع . فقال النصير : هذا العلم النجومى له هذه الفائدة . يعلم المتحدث فيه ما يحدث فلا يحصل له الرعب أو الاكتراث كما يحصل للذاهل الغافل عنه . فقال هولاكو : الابأس بهذا . وأمره بالشروع فيه .

دهـــاؤه :

كان نصير الدين داهية ، ذا حيلة ومكر . فقد حدث أن غضب هولاكو على علاء الدين الجوينى صاحب الديوان ، فأمر هولاكو بقتله . فجاء أخوه إلى النصير وذكر له ذلك وطلب منه أن يعمل على إبطال ذلك . فقال : هذا القان وهؤلاء القوم إذا أمروا بأمر فلا يمكن رده ، خصوصا إذا برز إلى الخارج . ولا بد من الحيلة لننقذه . وتوجه النصير إلى هولاكو وبيده عكاز وسبحة واصطرلاب وخلفه من يحمل المبخرة والبخور والنار تضرم . ورآه خاصة هولاكو الذين على باب المخيم ، وقد أخذ يزيد فى البخور ويرفع الاصطرلاب ناظرا فيه ويضعه . ثم سألهم عن القان . وهل هو طيب معافى فقالوا : نعم . فسجد شكرا لله . ثم قال لهم : أريد أن أراه بعينى فدخلوا على هولاكو وأخبروه بخبره وكان فى وقت لا يجتمع فيه به أحد . فأمر بإدخاله ، فلما رآه سجد وأطال السجود . فقال له : ما خبرك ؟ قال : اقتضى الطالع فى هذا الوقت أن يكون على القان قطع عظيم إلى الغاية فقمت وعملت هذا وبخرت هذا البخور ودعوت بأدعية أعرفها أسأل الله صرف ذلك عن القان . ويتعين الآن على القان أن يكتب إلى ممالكه ويجهز الألجية فى هـــذه الساعة إلى سائر الممالك بإطلاق من فى الاعتقال ، والعفو عمن له جناية أو أمر بقتله لعل الله يصرف هذا الحدث العظيم ، ولو لم أر وجه القان ماصدقت . فأمر هولاكو فى ذلك الوقت بما قال ، وأطلق صاحب الديوان فى جملة الناس ، ولم يذكره الطوسى وهذا غاية الدهاء ، بلغ به مقصده ، ودفع عن الناس الأذى ، وعن بعضهم إزهاق أرواحهم .

حلمه وسعة صدره :

أرسل إليه شخص رسالة يسبه فيها . وكان من جملة ما فيها : أن نسبه إلى الكلب فكان الجواب : وأما قوله كذا فليس بصحيح ، لأن الكلب من ذوات الاربع ، وهو نابح طويل الأظفار ، وأما أنا فنتصب القامة بادى البشرة عريض الأظفار ناطق ضاحك ، فهذه الفصول والخواص غير تلك الفصول والخواص . وأطال فى نقض كل ما قاله برطوبة وتأن ، غير منزعج ، ولم يقل فى الجواب كلمة قبيحة .

مصنفاته :

(١) كتاب المتوسطات بين الهندسة والهيئة . وهو جيد للغاية .

(٢) مقدمة فى الهيئة .

(٣) كتاب وضعه للنصيرية . وإن كان من المعلوم أن النصير لا يعتقد ما يعتقده النصيرية ، فهو فيلسوف وهم قوم يعتقدون ألوهية على .

(٤) شرح الإشارات . وقد رد فيه على الإمام فخر الدين الرازى فى شرحه وقال : هذا به جرح وما هو بشرح . وناقض فخر الدين كثيرا . ولقد ذكره قاضى القضاة جلال الدين القزوينى يوما وعظمه (أعنى الشرح) فقيل له : يامولانا ما عمل الطوسى شيئاً لأنه أخذ شرح الإمام وكلام سيف الدين الآمدى وجمع بينها وزاده يسيرا . فقال ما أعرف للآمدى فى الإشارات شيئا . فقيل له : له كتاب صنفه وسماه « كشف التمويهات عن الإشارات والتنبيهات) فقال : لم أره. والإشارات أصلا لابن سينا .

(٥) التجريد فى المنطق .

(٦) أوصاف الأشراف .

(٧) قواعد العقائد .

(٨) التلخيص فى علم الكلام .

(٩) العروض . بالفارسية .

(١٠) شرح الثمرة لبطليموس .

(١١) كتاب مجسطى .

(١٢) جامع الحساب فى التخت والتراب .

(١٣) الكرة والاسطوانة .

(١٤) تسطيح الكرة .

(١٥) تربيع الدائرة .

(١٦) المخروطات .

(١٧) الشكل المعروف بالقطاع.

(١٨) الفرائض . على مذهب أهل البيت .

(١٩) تعديل المعيار فى نقد تنزيل الأفكار .

(٢٠) بقاء النفس بعد بوار البدن .

(٢١) الجبر والمقابلة.

(٢٢) إثبات العقل الفعال.

(٢٣) شرح مسألة العلم .

(٢٤) رسالة الإمامة .

(٢٥) رسالة إلى نجم الدين الكاتبى فى إثبات واجب الوجود .

(٢٦) حواشى على كليات القانون .

(٢٧) اختصار المحصل وهو الكتاب الذى تقدم له وهو إن لم يكن اختصارا بالمعنى المفهوم فقد عدله وزاد فيه ونقده فى كثير من المواضع .

وله شعر كثير بالفارسية . وشعر بالعربية .

وفاتـــه :

قدم النصير من مراغة إلى بغداد ، ومعه جماعة من تلاميذه وأصحابه . وأقام بها عدة شهور ومات .
وكانت وفاته فى ذى الحجة سنة اثنتين وسبعين وستمائة هجرية الموافقة لسنة ١٢٧٤ م وشيعه صاحب الديون والكبار .
وكانت جنازته عظيمة ، ودفن فى مشهد الكاظم .

بسم الله الرحمن الرحيم

خطبة الكتاب

الحمد لله المتعالى بجلال أحديته عن مشابهة الأعراض والجواهر، المقدس بعلو صمديته عن مناسبة الأوهام والخواطر، المتنزه بسمو سرمديته عن مقابلة الأحداق والنواظر، المستغنى بكمال قدرته عن معاضدة الأشباه والنظائر، العليم الذى لا يعزب عن علمه شىء من مكنونات الضمائر ومستودعات السرائر، العظيم الذى غرقت فى مطالعة أنوار كبريائه أنظار الأوائل وأفكار الأواخر.

والصلاة على محمد المبعوث إلى الأصاغر والأكابر، والشفيع المشفع فى الصغائر والكبائر، وعلى آله وأصحابه وسلم تسليما كثيرا.

أما بعد: فقد التمس منى جمع من أفاضل العلماء وأماثل الحكماء أن أصنف لهم مختصراً فى علم الكلام مشتملا على أحكام الأصول والقواعد. دون التفاريع والزوائد. فصنفت لهم هذا المختصر وسألت الله أن يعصمنى من الغواية فى الرواية، ويسعدنى بالإعانة على الإبانة، إنه خير موفق ومعين.

الحمد لله الذى يدل افتقار كل موجود فى الوجود إليه على وجوب وجوده، وإفاضته إياه متصفا بما أمكن من الكمال على كمال قدرته وجوده، وإتقان ذلك الموجود فى ذاته ونظامه مع ماسواه على علمه وحكمته وتخصيصه بخواصه التى لا يشاركه فيها غيره على عنايته وإرادته، واجتماع هذه الآثار فيه مع كونه واحداً على وحدانيته وبراءته عن الخلل والنقصان على نفى الكثرة عن ذاته وصفاته.

والصلاة على نبيه المبعوث للهداية، المنقذ لمتابعيه من الغواية، وعلى آله الهادين، وعترته المهديين وأصحابه المهتدين. سلام الله عليهم أجمعين.

وبعد: فإن أساس العلوم الدينية علم أصول الدين. الذى يحوم مسائله حول اليقين، ولا يتم بدونه الخوض فى سائرها كأصول الفقه وفروعه. فإن الشروع فى جميعها يحتاج إلى تقديم شروعه، حتى لا يكون الخائض فيها وإن كان مقلدا لأصولها كبان على غير أساس، وإذا سئل عما هو عليه لم يقدر على إيراد حجة أو قياس.

وفى هذا الزمان لما انصرفت الهمم عن تحصيل الحق بالتحقيق، وزلت الأقدام عن سواء الطريق، بحيث لا يوجد راغب فى العلوم ولا خاطب لفضيلة، وصارت الطباع كأنها مجبولة على الجهل والرذيلة، اللهم إلا بقية يرمون فيما يرومون رمية رام فى ليلة ظلماء، ويخبطون فيما ينحون نحوه خبط عشواء، ولم تبق فى الكتب التى يتداولونها من علم الأصول حياز ولا شبر، ولا من تمهيد القواعد الحقيقية عين ولا أثر، سوى كتاب المحصل الذى اسمه غير مطابق لمعناه، وبيانه غير موصل إلى دعواه. وهم يحسبون أنه فى ذلك العلم كاف. وعن أمراض الجهل والتقليد شاف، والحق أن فيه من الغث والسمين ما لا يحصى. والمعتمد عليه فى إصابة اليقين←

أركان علم الكلام

الركن الأول فى المقدمات

علم الكلام مرتب على أركان الركن الأول فى المقدمات وهى ثلاثة :

(المقدمة الأولى فى العلوم الأولية)

إذا أدركنا حقيقة فإما أن نعتبرها من حيث هى هى من غير حكم عليها لا بالنفى ولا بالإثبات وهو التصور ، أو نحكم عليها بنفى أو إثبات وهو التصديق (١)

القول فى التصورات

وعندى أن شيئا منها غير مكتسب لوجهين (٢) .

← بطائل لايحظى ، بل يجعل طالب الحق بنظره فيه كعطشان يصل إلى السراب . ويصير المتحير فى الطرق المختلفة آيسا عن الظفر بالصواب. رأيت أن أكشف القناع عن وجوه أبكار مخدراته ، وأبين الخالى مكامن من شبهاته ، وأدل على غثه وسمينه ، وأبين ما يجب أن يبحث عنه من شكه ويقينه ، وإن كان قد اجتهد قوم من الأفاضل فى إيضاحه وشرحه . وقوم فى نقض قواعده وجرحه . ولم يجر أكثرهم على قاعدة الإنصاف . ولم تخل بياناتهم عن الميل والاعتساف . وأسمى الكتاب بتلخيص المحصل، وأتحف به بعد أن يتم ويتحصل، عالى مجلس المولى المعظم . الصاحب الأعظم ، العالم العادل ، المنصف الكامل . علاء الحق والدين بهاء الإسلام والمسلمين . ملك الوزراء فى العالمين ، صاحب ديوان الممالك ، دستور الشرق والغرب عطاء ملك ، ابن صاحب السعيد ، بهاء الدولة والدين محمد ، أعز الله أنصاره ، وضاعف اقتداره إذ هو فى هذا العصر بحمد الله معتنى بالأمور الدينية لا غير ، موفق فى إحياء معالم كل خير . منفرد فى اقتناء الكمالات الحقيقية ، متخصص بإنشاء الخيرات الأخروية ، فإن لاحظه بعين الرضا فذلك هو المبتغى ، وإلى الله الرجعى ، والعاقبة لمن اهتدى .

ولأشرع فيما أنا بصدده ، وأورد عباراته أولا ثم اشتغل بحل عقده .

(١) أقول : خالف المصنف سائر الحكماء فى التصديق ، فإنه عنده إدراك مع الحكم كما أن التصور إدراك لامع الحكم، وعندهم أن التصديق هو الحكم وحده من غير أن يدخل التصور فى مفهومه دخول الجزء فى الكل ، والتصور هو الإدراك الساذج ؛ وكأنهم قسموا المعانى إلى نفس الإدراك وإلى ما يلحقه ، وقسموا ما يلحقه إلى ما يحتمله محتملا للتصديق والتكذيب وإلى ما لا يحتمله كذلك كالهيآت اللاحقة به فى الأمر والنهى والاستفهام والتمنى وغير ذلك وسموا القسمين الأولين بالعلم وضمير (هو) فى لفظ المصنف فى قوله : وهو التصديق يرجع إلى مصدر أدركنا كما هو فى اللفظة وهو التصور ، ولا يجوز أن يرجع إلى مصدر (نحكم) فى قوله أو نحكم عليها ؛ لأن ذلك يقتضى كون التصديق هو الحكم وحده .

(٢) أقول: هذه الصفة توهم جزئية الحكم ومراده كليته ، مثل مايقتضى دخول حرف السلب على النكرة. ←

الأول : أن المطلوب إن لم يكن مشعورا به استحال طلبه ؛ لأن ما لاشعور به البتة لا تصير النفس طالبة له . وإن كان مشعورا به استحال طلبه ؛ لأن تحصيل الحاصل محال .

فإن قلت : هو مشعور به من وجه دون وجه .

قلت : فالوجه المشعور به غير ما هو غير مشعور به . فالأول لا يمكن طلبه لحصوله . والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور مطلقا[1] .

الثاني : أن تعريف الماهية إما أن يكون بنفسها أو بما يكون داخلا فيها أو بما يكون خارجا عنها أو بما يتركب من الأخيرين ، أما تعريفها بنفسها فمحال ؛ لأن المعرف معلوم قبل المعرف ، فلو عرفنا الشيء بنفسه لزم تقدم العلم به على العلم به وهو محال ، وأما تعريفها بالأمور الداخلة فيها فمحال ؛ لأن تعريفها إما أن يكون بمجموع تلك الأمور وهو باطل؛لأنه نفس ذلك المجموع ، فتعريفها بذلك المجموع تعريف الشيء بنفسه وهو محال[2] أو ببعض أجزائها وهو محال، لأن تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة تعريف أجزائها[3] . فلو كان جزء من الماهية معرفا لها لكان ذلك الجزء معرفا لجميع أجزائها ، فيكون ذلك الجزء معرفا لنفسه وهو محال[4] ولسائر الأجزاء وذلك يقتضي كون الشيء معرفا لما يكون خارجا عنه وهو القسم الثالث وهو محال ، لأن الماهيات المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد ، وإذا كان كذلك فالوصف الخارجي لا يفيد تعريف الماهية الموصوف إلا إذا عرف أن ذلك الموصوف هذا الموصوف به دون كل ما عـــداه ، لكن العلم بهذا يتوقف على تصور ذلك

---

(١) أقول : في هذا الكلام مغالطة صريحة فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين ، بل هو الشيء الذي له وجهان،وذلك هو الذي ليس بمشعور به مطلقا وليس غير مشعور بهمطلقا بل هو قسم ثالث ، وسيصرح هو أيضاً بذلك في تقسيم المحدثات في مسألة أن المعلوم على سبيل الإجمال معلوم من وجه و مجهول من وجه عند قوله : الوجهان يجتمعان في شيء ثالث ولو لم يقم ههنا حجة على امتناع طلب ما يكون من هذا القبيل لما بين امتناع القسمين الأولين فقط .

(٢) أقول :قوله إن مجموع أجزاء الماهية هو نفوس الماهية ليس بصحيح لأن الجزء متقدم على الكل بالطبع ، والأشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء متأخر عنها يمتنع أن تكون نفس المتأخر ، ويجوز أن تصير عند الاجتماع ماهيته هي المتأخرة فيتحصل معرفتها بها ، كما أن العلم بالجنس والفصل وبالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل وهي أجزاؤه وبهما يحصل العلم به .

(٣) أقول : لوقال تعريف الماهية المركبة لا يمكن إلا بواسطة معرفة أجزائها لكان أصوب ، إذ من الجائز أن تكون الأجزاء غير محتاجة إلى التعريف .

(٤) أقول : هذه الدعوى غير صحيحة لم يقم عليها حجة ، فإن من الجائز أن تكون الأجزاء كلها أو بعضها معرفة الماهية ولا يلزم منه أن يكون معرفا لجميع أجزاء الماهية حتى لنفسه فإنا بينا أن الماهية مغايرة للأجزاء كلها ،وإنما وقع هذا الغلط من عدم التمييز بين الماهية وبين أجزائها كلها .

الموصوف وعلى تصور كل ما عداه وذلك محال، أما الاول فلأنه يلزم منه الدور وأما الثانى فلأنه يقتضى تقدم تصور جميع الماهيات التى لانهاية لها على سبيل التفصيل[١] وأما تعريفها بما يتركب من الداخل والخارج فبطلان ما تقدم من الأقسام يقتضى بطلانه[٢] .

لا يقال : نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح فما قولك فيه ؟

لانا نقول : ذلك إما طلب تفسير اللفظ أو طلب البرهان على وجود المتصور وكلاهما تصديق[٣] .

تنبيه : ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه بحسه أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام ، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء[٤] يحققه .

---

(١) أقول : تعريف الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث ينتقل الذهن من تصوره إلى تصور ماهية الموصوف لاعلى العلم بكون ذلك الوصف كذلك حتى يلزم المحال الذى ذكره ، وأما كون الموصوف هو الموصوف بذلك الوصف دون كل ماعداه ليتيقن كون الوصف إما مساويا للموصوف وإما أخص منه والأول كالضاحك للإنسان والثانى كالكاتب له وعلى التقديرين يكون الوصف ملزوما والموصوف لازما ، واللزوم إن كان عقليا انتقل العقل من تصور الملزوم إلى تصور اللازم فيحصل التعريف ، ولا يكون العلم باللزوم شرطا فى الانتقال ، فلا يلزم ذلك المحال . والتعريف فى الأول يكون مطردا منعكسا وفى الثانى مطردا غير منعكس ، والذى ذكره من كون الوصف لازما للماهيات المختلفة على سبيل الاشتراك لايحصل التعريف به ، وإن جعل معرفا كان التعريف منعكسا غير مطرد .

(٢) أقول : هذا الكلام يقتضى وجوب كون كل واحد من أجزاء المعرف معرفا ، وامتناع أن يكون للمجموع أثر غير ما يكون لكل واحد من أجزائه بطلانه ظاهر ، فإن قيل المجموع من حيث هو مجموع غير الأجزاء وهو خارج عن الماهية ، أجيب بما مر من جواز كون الخارج معرفا .

(٣) أقول : إنا نعرف تفسير لفظ الروح ونعلم يقينا وجوده فى كل ذى روح ، ونجد العلماء يتخالفون فى ماهيته كما سيذكره هو نفسه ، وليس ما يطلب منه أحد التصديقين اللذين ذكرهما وكذلك كثير من الأشياء نعلم تفسير لفظه ونحس بوجوده ، أو نعلم وجوده قطعا ويكون مع ذلك تصور ماهيته متعذرا على كثير من الناس كالحركة والزمان والمكان وغيرها .

(٤) أقول ما يركبه الخيال كتصور جبل من ياقوت وإنسان يطير وما يركبه العقل كالحيوان الناطق أو الموجود الواحد وما يركبانه معا كالسواد الواحد والحرارة الكلية والحدود مما يركبه العقل ، واعترف ههنا بتصور المركب الذى يركبه العقل . ولا يراد بالتصور المكتسب غير نوع من ذلك فقوله ههنا مناقض لمذهبه فى التصورات ، ثم إن أكثر الأجناس العالية مما لا يدرك بالحس ولا بالوجدان ولا بالبديهة ولا بالتركيب العقلى ، فإنها بسائط فى العقل ، وقد يتصور بالرسوم وبتحليل ما يتصور عن أنواعها إليها .

القائلون بالتصور

تفريع : القائلون بأن التصور قد يكون كسبيا اتفقوا على أنه ليس كله كذلك وإلا لزم التسلسل أو الدور وهما محالان، بل لابد من تصورات غنية عن الاكتساب ، ثم الضابط أن كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، أما الذى يتوقف عليه تصديق مكتسب فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا ، واتفقوا على أنه لا يمكن أن يكون الكاسب نفس المكتسب[1] بل إن كان مجموع أجزائه ، فهو الحد التام ، أو بعض أجزائه المساوية فهو الحد الناقص ، أو الأمر الخارج وحده وهو الرسم الناقص ، أو ما يتركب من الداخل والخارج وهو الرسم التام[2] .

تذنيبات (١) البسيط الذى لا يتركب عنه غيره لا يعرف ولا يعرف به ، والمركب الذى يتركب عنه غيره يعرف ويعرف به ، والمركب الذى لا يتركب عنه غيره يعرف ولا يعرف به ،والبسيط الذى يتركب عنه غيره لا يعرف ويعرف به ، والمراد من هذه التعريفات الحدية[3] .

(ب) يجب الاحتراز عن تعريف الشىء بما هو مثله وبالأخفى ، وعن تعريف الشىء بنفسه وبما لا يعرف إلا به ، إما بمرتبة واحدة أو بمراتب[4] .

---

(١) أقول : قوله كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب ، إنما يصح على مذهبه وهو أن التصديق عبارة عن التصورات مع الحكم ، ولا يصح على قول من يقول إنه هو الحكم وحده ، فإن كثيرا من التصديقات البديهية أعنى الأحكام المجردة عن التصورات تتوقف على تصورات غير بديهية كقولنا : كل عدد إما أول وإما مركب .

(٢) أقول : المشهور عند الحكماء أن الرسم التام هو الذى يميز الشىء عن جميع ما عداه والرسم الناقص هو الذى يميزه عن بعض ما عداه ، واصطلاحه هنا بخلاف ذلك .

(٣) أقول : يورد فى أمثلتها واجب الوجود والحيوان والإنسان والجوهر .

(٤) أقول : قيل فى مثال تعريف الشىء بما هو مثله تعريف الزوج بأنه ليس بفرد ، وهذا بالحقيقة تعريف بما هو أخفى ، أو تعريف دورى لأن الإعدام تعرف بالملكات ، وههنا تفسير الفرد أنه ليس بمنقسم بعددين متساويين ، ومعناه أنه ليس بزوج فليس هذا التعريف بما هو مثله ، والمثال المطابق تعريف الأب بمن له ابن ، ويوردون فى مثال التعريف بالأخفى تعريف النار بأنه اسطقس شبيه بالنفس ، وفى تعريف الشىء بنفسه تعريف الإنسان بأنه حيوان بشرى ، وبما لا يعرف إلا به بمرتبة تعريف الكيفية بما به تقع المشابهة ، وقد تعرف المشابهة بأنه اتفاق بالكيفية ،وفى ما لا يعرف إلا به بمراتب تعريف الاثنين بأنه زوج أول، والزوج يعرف بأنه منقسم بمتساويين ، والمتساويين بأنهما شيئان يلحقهما نوع واحد آخر من الكميات، ولا بد من أن تؤخذ الاثنينية فى حد الشيئين .

(ج) يجب تقديم الجزء الأعم على الأخص لأن الأعم أعرف وتقديم الأعرف أولى[1] .

القول فى التصديقات

افتراق العالم فرقا أربعا

وهى ليست بأسرها بديهية، وهو بديهى ، ولا نظرية وإلا لزم الدور أو التسلسل ، وهما محالان ، بل لابد من الانتهاء إلى ما يكون غنيا عن الاكتساب وما هو إلا الحسيات ، كالعلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة ، أو الوجدانيات كعلم كل واحد بجوعه وشبعه وهى قليلة جداً لأنها غير مشتركة ، أو البديهيات كالعلم بأن النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان ، وفى هذا الموقف صار أهل العالم فرقا أربعا .

الفرقة الأولى : المعترفون بالحسيات والبديهيات وهم الأكثرون .

الفرقة الثانية : القادحون فى الحسيات فقط ، فزعم أفلاطون وأرسطاطاليس وبطليموس وجالينوس أن اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات واحتجوا عليه بأن حكم الحس إما أن يعتبر فى الجزئيات أو فى الكليات[2] أما فى الجزئيات فغير مقبول لأن حكمه فى معرض الغلط ، وإذا كان كذلك لم يكن مجـــرد

---

(١) أقول : الأولوية لا توجب الوجوب ولا تنافيه ، فدليله غير مثبت لدعواه ، وإنما يجب تقديم الأعم فى الحدود التامة لا غير ؛ لأن الأعم فيها هو الجنس ، وهو يدل على شىء مبهم يحصله الأخص الذى هو الفصل، ومن تقديم الأخص على الأعم يختل الجزء الصورى من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الأجزاء ، أما فى غير الحد التام فتقديم الأعرف أولى وليس بواجب .

(٢) أقول : الحس إدراك ما له لون فقط والحكم تأليف بين مدركات بالحس أو بغير الحس على وجه يعرض المؤلف لذاته ، أما الصدق أو الكذب واليقين حكم ثان على الحكم الأول بالصدق على وجه لا يمكن أن يزول ، وليس من شأن الحس التأليف الحكمى ، لأنه إدراك فقط ، فلا شىء من الأحكام محسوسة أصلا ، فإذاً كل ما هو محسوس لا يمكن أن يوصف من حيث كونه محسوسا بكونه يقينيا أو غير يقينى أو حقا أو باطلا أو صوابا أو غلطا ، فإن جميع هذه الأوصاف من لواحق الأحكام ،اللهم إلا إذا قارن المحسوس حكم غير مأخوذ من الحس وحينئذ يوصف بهذه الأوصاف من حيث كونه حكما ويقال له حكم حسى يقينى ، وإذا تقرر هذا ثبت أن المحسوس فى قوله إن اليقينيات هى المعقولات لا المحسوسات ليست بمحسوسات فقط ، وإنها لا يمكن أن تكون يقينية ولا غير يقينية بمعنى عدم الملكة ، بل إنما هى ليست بيقينية بمعنى السلب ، كما أن الإدراك وحده ليس حكما إذا كانت المحسوسات فى هذا الكلام مقارنة باعتبار كونه مطابقة أو غير مطابقة صوابا أو غلطا ؛ فادعاء أن الجماعة المذكورة من الحكماء زعموا أن المحسوسات لا تكون يقينية ليس بحق ، وذلك أن الحكماء ذكروا أن مبادىء اليقينيات هى الأوليات والمحسوسات والمجربات والمتواترات ، والحدسيات وسموها بالقضايا الواجب قبولها ، وذكروا أن مبادىء المجربات والمتواترات والحدسيات هى الإحساس بالجزئيات ، وإن الأوليات يكتسبها الصبيان باستعداد يحصل لعقولهم من الإحساس بالجزئيات ، ولذلك حكم كبير الجماعة بأن من فقد حسا فقد علما، وأن أصول أكثر العلم الطبيعى كالعلم بالسماء←

حكمه مقبولا (١)

بيان الأول : فى خمسة أوجه .

أحدها : أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا كما يرى النار البعيدة فى الظلمة عظيمة كما يرى العنبة فى الماء كالاجاصة وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنا نراها كالسوار وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة (٢) وقد يدرك

ـــــ والعالم والعلم بالكون والفساد وبالآثار العلوية وبأحكام النبات والحيوانات مأخوذ من الحس وعلم الأرصاد والهيئة المنبئة عليها عند بطليموس ، وعلم التجارب الطبية عند جالينوس مأخوذ من المحسوسات ، وعلم المناظر والمرايا وعلم جر الأثقال والحيل الرياضية كلها مبنى على الإحساس وأحكام المحسوسات ، فإذاً جل أقاويلهم يقتضى الوثوق بالمحسوسات التى هى مبادى جميع العلوم ، فكيف ساغ المصنف أن يدعى عليهم بأنهم قالوا إن المحسوسات لا تكون يقينية ، بل إنهم بينوا أحكام العقل فى المحسوسات أنها تكون يقينية وأنها تكون غير يقينية ، فإذاً الصواب والخطأ إنما يعرضان للأحكام العقلية لا على المحسوسات من حيث هى محسوسات، ولو كانت الأحكام التى تقع فى معرض الغلط غير موثوق بها لكان المعقولات الصرفة أيضاً غير موثوق بها لكثرة وقوع الغلط للعقلاء فيها ، ولما جعل لبيان مواضع الغلط فى المعقولات ولا فى المحسوسات صناعة كصناعتى سوفسطيقا والمناظر ، وبعد تمهيد هذه المقدمة أقول النظر والبحث لا يمكن تمهيدهما إلا بعد حصول العلم أو الاتفاق على مقدمات هى المبادى أو حصول اعتراف بوضع مقدمات هى كالمبادى ، ولو لم تكن المبادى الأول معلومة أو موضوعة لم يمكن نظر فى شىء ولا بحث عن شىء فإن النظر والبحث يقتضيان التأدى من أصل حاصل إلى فرع مستحصل ، وإذا لم يكن الأصل حاصلا امتنع التأدى من لا شىء إلى شىء ، ولهذا لم يمكن البحث مع منكرى المحسوسات والأوليات ومن يتكلم معهم لقصد إرشادهم وتنبيههم أو يحصل اعتراف منه بنوع من الحيل إلى أن يحصل لهم استعداد أن ينظروا فى شىء واستحقاق أن يباحثوا فى شىء فإذاً الشكوك التى أخبر عنها هذا الفاضل عن لسان قوم مفروض يعبر عنهم بالسوفسطائية لا يستحق الجواب أصلا إنما يجاب من يثق أو يعترف بالوثوق على الأوليات والمحسوسات ببيان التقصى عن مضايق مواضع الغلط بذكر أسباب الغلط وإحالة تصويب الصواب وتخطئة الخطأ بعد ذلك إلى صريح العقل المرتاض برفض العقائد الباطلة والتقليدات الواهية والعادات المضلة ، ولنرجع إلى ما كنا فيه .

(١) أقول : قد ظهر مما مر أن الحس لا حكم له لا فى الجزئيات ولا فى الكليات إلا أن يكون المراد من حكم الحس حكم العقل على المحسوسات ، وإذا كان كذلك كان الصواب والغلط إنما يعرضان للعقل فى أحكامه ، وأيضا لو كان حكم الحس غير مقبول لكونه فى معرض الغلط لكان حكم العقل أيضا كذلك .

(٢) أقول : قد مر أن الشكوك إذا صدرت عمن لا يعترف بالمحسوسات والأوليات فلا يستحق الجواب ولا يمكن أن يجاب عنها إلا إذا صدرت عمن يثق بالأحكام العقلية فينبغى أن يجاب بما ينبه على أسباب الغلط، أما أن البصر قد يدرك الصغير كبيرا فعليه كلام وهو أن البصر إذا أدرك الشىء صغيرا لم يدركه معه كبيرا ولا بالعكس، والحاكم بأن المدرك فى الحالين شىء واحد لا يمكن أن يكون هو البصر ، لأن الحاكم لا يحكم ←

. . . .

— إلا عند إدراكه فى الحالتين معا ، فإذا هو العقل بتوسط الخيال، وهذا الغلط إنما توهمه العقل لا البصر وذلك أن العقل يحكم على الشىء المرتسم فى الخيال بالصغر إذا البصر أحس بذلك ثم وجد البصر أحس به كبيرا فتوهم أن البصر غلط فى إبصاره ولم يغلط هو على مانبينه ههنا .

وبيان ذلك أن الإبصار يكون إما بانطباع شبح المبصر فى البصر وإما بوقوع شعاع من البصر على المبصر والأقرب إلى الحق هو الأخير، وينبغى أن لا يلتفت إلى من يبطل القول بالشعاع بأن الشعاع إن كان جسما لزم منه تداخل الأجسام وإن كان عرضا لزم القول بانتقال العرض من محل إلى محل آخر لأن شعاع النيران كالشمس والقمر والنار موجود يقينا فما يدفع به المحالين هناك يندفع به بعينه ما أورده من الإشكال على الشعاع البصرى ، ثم إن الشعاع يمتد من ذى الشعاع إلى قابل الشعاع من غير تخلل خلل ، خال عن الشعاع أوتراكم باجتماع شعاعين من مأخذ واحد من ذلك الممتد فى بعض أجزاء امتداده ، بل على هيئة مخروط مستدير مملوء جوفه ، رأسه عند ذى الشعاع وقاعدته على سطح قابل الشعاع الكثيف وينعكس منه إذا كان صقيلا إلى ما يحاذيه على زاوية مساوية للزاوية المحاذية بين الشعاع الممتد والسطح الصقيل ونسميه بزاوية الشعاع ، وينفذ فى القابل الشفاف ذى السطح الصقيل وينعكس عن سطحه وينعطف فى ثخنه إلى جانب ذى الشعاع كلها معا ، والانعكاس والانعطاف يكونان بزاويتين مساويتين لزاوية الشعاع قد بين جميع هذا فى موضعه، والشعاع البصرى فى أكثر الحيوانات محتاج إلى مدد من جنسه أعنى إلى شعاع شىء من أجسام ذوى الأشعة ويستعان فى تخيل كيفية اتصاله بالمبصرات بتوهم خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعى ، ويكون الإبصار بزاوية تحدث من تلك الخطوط عند رأس المخروط ، فكلما كان المبصر أقرب إلى البصر تكون تلك الزاوية أوسع فيراه البصر أعظم ، وكلما كان أبعد منه تكون تلك الزاوية أضيق فيراه البصر أصغر إلى أن تتقارب الخطوط وتصير عند الحس لتوهم انطباق بعضها على بعض كخط واحد فيراه البصر كالنقطة وبعد ذلك ينمحى أثره فلا يراه أصلا ، هذا على رأى القائلين بالشعاع .

وأما القائلون بالانطباع فيقولون إن الزاوية التى تحدث على سطح الرطوبة الجليدية تصغر وتكبر بحسب بعد المرئى وقربه والبصر يدرك المرئى بتلك الزاوية .

ولنعد إلى القول بالشعاع ونقول : إذا تقررت هذه القاعدة فاعلم أن النار فى الظلمة إذا كانت قريبة من الرائى عند الشعاع فى الظلمة الرقيقة إلى الهواء المضىء ، لمجاورة النار فرأى البصر ما حولها بمعاونة من نورها وميزها منها فرآها على ما تقتضيها زاوية الإبصار ، وإذا كانت بعيدة جدا لم ينفذ الشعاع فى الظلمة الكثيفة ولم ير ما حولها من النور المضىء بنورها ورآها وحدها بزاوية أصغر فيراها أصغر كما فى سائر المرئيات وإذا لم تكن قريبة ولا بعيدة جدا فإن الشعاع البصرى المحاذى لما حولها لم ينفذ نفوذا تاما فلم يميز النار عن الهواء المضىء بها ، بل أدركتهما معا جملة واحدة فيراها البصر بزاوية أوسع من الزاوية التى تحدث من المحاذاة وحدها وذلك هو العلة لكونها فى الرؤية أعظم مما لو رؤيت فى غير الظلمة المذكورة بالمحاذاة وحدها، وأما السبب فى —

الواحدة ثنتين كما إذا غمزنا إحدى العينين ونظرنا إلى القمر فإنا نرى قمرين ، وكما في حق الأحول[١] وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر ، فإنا نرى في الماء قمرا وعلى السماء قمرا آخر[٢] وقد نرى الأشياء الكثيرة واحدة كالرحى إذا أخرجنا من مركزها إلى محيطها خطوطا كثيرة متقاربة بألوان مختلفة ، فإذا استدارت سريعا رأينا لها لونا واحدا كأنه ممتزج من كل تلك الألوان[٣] وقد نرى المعدوم موجودا كالسراب أو كالأشياء التي يريها صاحب خفة اليد والشعبذة ، وكما نرى القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة التي تدار بسرعة كالدائرة[٤] ونرى المتحرك ساكنا كالظل والساكن متحركا كراكب السفينة ، فإنه يشاهد الشط الساكن

← رؤية العنبة في الماء كالإجاصة فهو أن العين ترى في الماء بالامتداد الشعاعي النافذ في الماء والمنعطفة معا ولا يتمايز الشعاعان لقربهما من سطح الماء ، وأما في الهواء فيراها بالنافذ وحده ، هذا إذا كانت العنبة قريبة من سطح الماء ، أما إذا صارت بعيدة وصار الشعاعان متمايزين فرؤيتها بالنافذة والمنعطفة في موضعين متمايزين في حالة واحدة ، وأما رؤية الخاتم كالسوار عند قربه من العين فلتوسع الزاوية الشعاعية التي تحيط أضلاعها بالخاتم عند العين وإدراك الأشياء البعيدة صغيرا يكون لتضيق تلك الزاوية كما مر .

(١) أقول : النور ممتد من الدماغ في عصبتين مجوفتين تتلاقيان قبل وصولهما إلى العينين ثم تتباعدان ، ويتصل كل واحد منهما بواحدة من العينين ، فإذا كانتا مستقيمتين تبصران الشيء معا شيئا واحدا وإذا انحرفتا أو انحرفت إحداهما عن الاستقامة صارت محاذاة إحديهما منحرفة عن محاذاة الأخرى وصار المبصر من أحديهما غير المبصر من الأخرى ، وإذا أبصرتا شيئا واحدا حسبه المبصر شيئين لوقوع نور بصره عليه من محاذاتين متخالفتين وحكم العقل بالغلط ، وهكذا الحكم إذ تخالف الوسطى والسبابة من الأصابع في وضعهما فأحستا معا شيئا واحدا كحمصة مثلا توهم أنهما أحستا بحمصتين ، والأحول النظرى قلما لا يرى الشيء شيئين لاعتياده بالوقوف على الصواب بل إنما يقع ذلك للأحول الذي يقصد الحول تكلفا .

(٢) أقول هذا يكون بنفوذ الشعاع البصرى إلى قمر السماء وبانعكاسه من سطح الماء إليه ، فإنه يراه مرتين مرة بالشعاع النافذ ومرة بالشعاع المنعكس .

(٣) أقول: كل ما أدركه حس يتأدى إلى الحس المشترك ثم إلى الخيال ، فإذا أدرك البصر لونا وانتقل بسرعة إلى لون آخر كان أثر اللون الأول في الحس المشترك عند إدراك اللون الثاني ، وكأن الرائي رآهما معا، ولا يكون بينهما زمان يمكن للنفس أن تميز أحدهما فيه من الثاني فتدركهما ممتزجين وإن كان الإدراك بالتبين ،وأيضا إن زالت الألوان عن محاذات البصر وارتسمت في الحس المشترك على توال لا يدرك الحس تراخي بعضها عن بعض أدرك النفس من الحس المشترك لونا ممتزجا من جميعها .

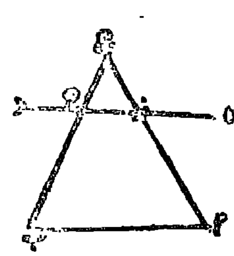
(٤) أقول: السراب المرئي ليس معدوما مطلقا إنما هو شيء يتراءى للبصر بسبب تزحزح شعاع ينعكس من أرض سبخة كما ينعكس عن المياه فيحسب ماء وليس للبصر فيه غلط والأشياء التي يريها خفيف اليد والمشعبذ إنما يكون في التوهم بخلاف ما يكون في الوجود بسبب عدم تمييز النفس بين الشيء وبين ما يشبهه ، أو بسبب سرعة الحركة من الشيء إلى شبيهه ، وإما بسبب إقامة البدل مقام الشيء المبدل عنه بسرعة على ما يقف عليه من تعرف تلك الأعمال،ورؤية القطرة النازلة كالخط المستقيم والشعلة الجوالة كدائرة إنما يكون لاتصال ما يدركه البصر في ←

متحركا والسفينة المتحركة ساكنة(1) وقد نرى المتحرك إلى جهة متحركا إلى ضد تلك الجهة فإن المتحرك إلى جهة يرى الكوكب متحركا إليها إذا شاهد فيما تحته وإن كان الكوكب متحركا إلى خلاف تلك الجهة ، وقد نرى القمر كالسائر إلى الغيم وإن كان سائرا إلى خلاف تلك الجهة إذا كان الغيم سائرا إليه (2) وقد نرى المستقيم منعكسا كالأشجار التي على أطراف الأنهار(3) وإذا نظرنا إلى المرآة رأينا الوجه طويلا وعريضا ومعوجا بحسب اختلاف

← موضع يتحرك إليه المتحرك بما قد أدركه الحس المشترك من كونه فى موضع آخر قبله وثبت فيه هيئته فيدرك النفس جميع ما فى الآلتين ويحسبه شيئا واحدا متصلا .

(1) أقول : الحركة ليست بمرئية والبصر إذا أدرك الشيء فى موضع محاذيا لشيء ما بعد أن أدركه فى موضع آخر محاذيا لغير ذلك الشيء حكمت النفس عند مجموع الإدراكين بحركة ذلك الشيء ، وإذا كانت المسافة قليلة القدر لا يميز البصر بين الإدراكين فتحسبه النفس ساكنا ، أما راكب السفينة فلما لم يدرك لبدنه انتقالا من موضع إلى موضع حسبه ساكنا ، وإذا تبدلت محاذاته لأجزاء الشط مع تخيل سكونه فى نفسه حسب الشط متحركا لكون ذلك التبدل شبيها بالتبدل الأول .

(2) أقول ليكن السائر إلى جهة ينتقل من ا إلى ب والقمر بالقياس إليه مثل ج والغيم المتوسط بينهما الذى لا يحجب القمر لرقته مثل د ه فإذا كان السائر عند ا كان شعاعه الممتد الذى به يرى القمر كخط ازج وإذا انتقل إلى ب صار شعاعه كخط ب ح د فيتخيل أن القمر تحرك من ز إلى ح فى جهة حركته إذ رآه أولا محاذيا لنقطة ز ثم منتقلا منها إلى ح وأما القمر المتحرك إلى خلاف تلك الجهة فلا يحس بحركته السائر ، وأيضا ليكن الناظر ساكنا عند نقطة ا ورأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ز من الغيم ثم تحرك الغيم فى جهة ه ووصلت نقطة ح إلى حيث كان فى الأول نقطة ز رأى القمر منتقلا من محاذاة نقطة ز إلى محاذاة نقطة ح فيتخيل أن القمر يتحرك من ز إلى ح وهو خلاف جهة حركة الغيم ولا يحس بحركة الغيم لأن انتقاله فى المحاذاة بالقياس إلى السماء لا يتغير فى حسه لتشابه أجزاء السماء وأجزاء الغيم فى الحس ، وإذا كان الغيم مثل ح ه فقط والناظر عند ا رأى القمر بعيدا من طرف الغيم بقدر زح ثم تحرك الغيم إلى أن وصل مبدأه وهو نقطة ح إلى الموضع الذى كان فيه ز رأى القمر وهو ج محاذيا لنقطة ح فيتخيل أن القمر متحرك من ز إلى ح فسار إلى جهة الغيم وهو خلاف جهة حركة الغيم .

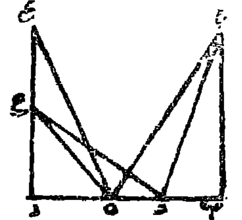


(3) أقول: إذا انعكس شعاع البصر من سطح الماء إلى الأشجار على وجه يكون زاويتا الشعاع والانعكاس متساويتين ينعكس الشعاع إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائى وإلى أسفله لا من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه فليكن الرائى ا وسطح الماء ب د والشجر القائم على ذلك السطح ى د ولينعكس الشعاع النافذ من ا إلى نقطة ه منها إلى رأس الشجر وهو نقطة ى بحيث يكون زاويتا اه ب ى ه د متساويين أقول لا يمكن أن ينعكس مرتبطة تلى جهة ب من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح ←

شكل المرآة وكل ذلك يدل على غلط الحس [1] .

وثانيها : أن الحس قد يجزم بالاستمرار على الشيء مع أنه لا يكون كذلك ، لأن الحس لا يفرق بين الشيء ومثله ولذلك يحصل الالتباس بين الشيء ومثله ، فبتقدير توالى الأمثال يظن الحس وجوداً واحداً مستمراً ولا يكون كذلك ، فإن الألوان غير باقية عند أهل السنة ، بل يجددها الله تعالى حالا لحالا ، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر ، وإذا احتمل ذلك ، احتمل أيضاً أن يقال : الأجسام لا تبقى مستمرة ، بل الله تعالى يجددها حالا لحالا ، لكنها لما كانت متماثلة متوالية يظنها الحس شيئاً واحدا فثبت أن حكم الحس بالبقاء

← وإلا فينعكس من نقطة ر ويكون الشعاع النافذ من ا إلى ر منعكسا عنه إلى ح وحينئذ يجب أن يكون زاوية ا ر ب الخارجة عن مثلث ا ر ه أعظم من زاوية ا ه ب لكن زاوية ا ر ب مساوية لزاوية ح ر د وزاوية ا ه ب مساوية لزاوية ى ه د فزاوية ح ر د أعظم من زاوية ى ه د ويكون أعظم كثيرا من زاوية ح ه د فالداخلة فى مثلث ى ر ه أعظم من خارجتها هذا خلف محال ، ولا يمكن أن ينعكس من ه شعاع إلى جزء أسفل من رأس الشجر كنقطة ح وإلا كانت زاوية ا ه ب مساوية لكل واحد من زاويتى ى ه د، ح ه د العظمى والصغرى هذا خلف، فإذاً لابد من أن ينعكس إلى كل نقطة تميل من الرأس إلى أسفل من نقطة تكون من ه إلى د أميل حتى تتصل القاعدة بالقاعدة ، ولما كانت النفس لا تدرك الانعكاس فإنها متعودة لرؤية المرئيات بنفوذ الشعاع على الاستقامة بحسب الشعاع المنعكس نافذا فى الماء ، ولا يكون فى نفس الأمر نافذا فإن الماء ربما لا يكون عميقا بقدر طول الشجر ، أو يكون كدرا لا ينفذ فيه الشعاع أصلا ، وحينئذ يحسب أن رأس الشجر أكثر نزولا فى الماء لكونه أبعد من أصله وباقى أجزائه على الترتيب ، فرآه كأنه متنكس تحت سطح الماء ، وهذه المسائل وإن كانت متعلقة بالهندسة أوردناها ههنا لأن الكلام انجر إليها .



(١) أقول : المرآة الطويلة المستقيمة فى الطول والمنحنية فى العرض كقالب أسطوانة مستديرة إذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لطول الوجه يرى الوجه فيها طويلا طوله بقدر طول الوجه قليل العرض لانعكاس الشعاع العرضى مما هو أقل عرضا مما لو كان مستقيما ، وذلك لأن الطول ينعكس من عاكس مستقيم ، والعرض ينعكس من عاكس منحن ، وإذا نظر إليها بحيث يكون طولها محاذيا لعرض الوجه كان الأمر بالعكس ، فترى الوجه عريضا عرضه بقدر عرض الوجه وطوله أقل من طوله ، وإذا نظر إليها بحيث يكون موربا فى محاذاة الوجه يرى الوجه معوجا ، وإذا كانت المرآة بحيث ينعكس منها الشعاع من موضعين أو أكثر إلى موضع واحد رأى الناظر فيها لنفسه وجهين أو أكثر ورأسين أو أكثر ، ومن بعضها يرى وجهه متنكسا ، وكذلك فى الاختلافات المتنوعة التى تشتمل على أكثرها كتب المرايا ويحتال لها متخذو المرايا على وجه يقصدونه، فقد ظهر مما مر أن كل ذلك غلط بديهة الإدراك النفسانى من المحسوسات المتأدية إليها ، لا غلط الحس .

غير مقبول[1] .

وثالثها : أن النائم يرى فى النوم شيئاً ويجزم بثبوته ، ثم يتبين له فى اليقظة أن ذلك الجزم كان باطلا ، وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون هنا حالة ثالثة يظهر لنا فيها كذب ما رأيناه فى اليقظة[2] .

ورابعها : أن صاحب البرسام قد يتصور صورا لاوجود لها فى الخارج ،ويشاهدها ويجزم بثبوتها ووجودها ويصيح خوفاً منها ، وهذا يدل على أنه يجوز أن تعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ماليس بموجود فى الخارج موجودا[3] وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يكون الأمر كذلك فيما يشاهده الأصحاء .

فإن قلت : الموجب لتلك الحالة هو المرض فعند الصحة لايوجد .

قلت : انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم بل هذا الاحتمال لايندفع إلا بحصر أسباب ذلك التخيل الكاذب ثم ببيان انتفائها ، ثم إن المسبب لايجوز حصوله ولابقاؤه عند انتفاء الأسباب لكن كل واحدة من هذه المقدمات مما لا يمكن إثباته إلا بالنظر الدقيق لو أمكن ، فيلزم أن لا يجوز الجزم بوجود شيء

---

(١) أقول : الحكم بالبقاء هو الحكم بأن الموجود فى الزمان الثانى هو بعينه الموجود فى الزمان الأول ، وهذا الحكم لا يصح من الحس ، فإنه لايقدر على استحضار الزمانين فكيف يستحضر الموجود فيهما ، فإذا الحكم بالبقاء لايكون إلا من العقل والعقل إنما يغلط إذا عقل المشترك بين الشيئين المتشابهين ولم يعقل مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فإحالة هذا الغلط على الحس ليس بصواب ، وأما حكم الأشاعرة بأن الألوان غير باقية فشيء لزمهم بحسب أصولهم المسلمة عندهم وهى أن الإعدام لايمكن أن يكون فعلا لفاعل ، وأن الموجود الباقى حال بقائه مستغن عن المؤثر ، وأن لامؤثر إلا الله تعالى ، وإذا شاهدوا أعراضا لايدوم وجودها ألزموا القول بتجددها حالا بعد حال. والمعتزلة لما جوزوا طريان الضد على محل الضد الآخر المقتضى لإفنائه لم يقولوا بذلك ، والفلاسفة لما جعلوا الباقى حال بقائه محتاجا إلى المؤثر لم يحتاجوا إلى ارتكاب ذلك ، والنظام من المعتزلة جعل الأجسام أيضاً غير باقية بمثل ذلك ، وهذه أحكام غير متعلقة بالحس .

(٢) أقول : النائم يرى فى خياله مثل ما يرى المستيقظ ، إلا أن المستيقظ لما كان واقفا على أحكام اليقظة حكم بأن أحد مراتبه واقع حق والآخر غير واقع وغير حق ، والنائم لما كان غافلا عن الإحساس حسب أن الواقع هو الذى يراه فى خياله وهذا ليس بغلط حسى ، بل هو غلط للنفس من عدم تمييز بين الشيء وبين مثاله حال الذهول عن الشيء .

(٣) أقول : حكم صاحب البرسام حكم النائم ، فإنه لاستغراقه فى الخيال وغفلته عن الإحساس تحكم نفسه بمثل ما يحكم به النائم ، وفى جميع هذه الأحوال لم يعرض للإنسان حالة لأجلها يرى ما ليس بموجود موجوداً فإنه لم ير ذلك بل أدرك بخياله شيئاً ذهل عن الإحساس ، فظهر أن الحس لم يدرك ماليس بموجود فى حال من الأحوال أصلا .

في المحسوسات إلا بعد العلم بتلك الأدلة وذلك مما يدل على أن مجرد حكم الحس غير مقبول[1] .

وخامسها : أنا نرى الثلج في غاية البياض ، ثم إذا بالغنا في النظر إليه رأيناه مركبا من أجزاء جمدية صغار وكل واحد من تلك الأجزاء شفاف خال عن اللون ، فالثلج في نفسه غير ملون ، مع أنا نراه ملونا بلون البياض.

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما كان لانعكاس الشعاع عن سطوح بعض تلك الأجزاء الجمدية إلى بعض .

لأنا نقول : هذا لا يقدح في غرضنا ، لأن الذى ذكرته ليس إلا بيان العلة التى لأجلها نرى الثلج أبيض ، مع أنه في نفسه ليس بأبيض ، ونحن ما سعينا إلا لهذا القدر ، وأيضاً فالزجاج المدقوق نراه أبيض مع أن كل واحد من أجزائه شفاف خال عن اللون ولم يحدث فيما بينها كيفية مزاجية ، لأن تلك الأجزاء صلبة يابسة لم يحصل فيما بينها فعل وانفعال ، وأيضا نرى موضع الشق من الزجاج الثخين الشفاف أبيض مع أنه ليس هناك إلا الهواء المحتبس في ذلك الشق ، والهواء غير ملون والزجاج غير ملون فعلمنا أنا نرى الهواء مع أنه في نفسه غير ملون ملونا[2] .

---

(١) أقول : لم يثبت الإحساس بشيء غير واقع في موضع أصلا وأما تجويز الغلط فيما يشاهده الأصحاء لتجويزه فيما يدركه النائم والمريض مما يأباه العقل الصريح ، ونحن لم نثبت الوثوق بالمحسوسات بدليل بل نقول العقل الصريح يقتضيه ، وهذه الأجوبة إنما نوردها لبيان أسباب الغلط الذهني بعد أن حكم العقل ذلك غلطا للذهن لا لإثبات صحة ما يدركه بالحواس كما قدمنا بيانه ، وأما قوله انتفاء السبب الواحد لايوجب انتفاء الحكم قلنا : نعم لو أبقينا صحة الحكم بثبوت المحسوسات في الخارج بدليل لكان الأمر على ما ذكره ، لكنا لم نثبت ذلك إلا بشهادة العقل من غير رجوعه إلى دليل ، فليس علينا أن نجيب عن هذه الإشكالات فإن احتمال عدم الصحة فيما يشاهده الأصحاء مندفع عند بديهة العقل من غير تأمل في الأسباب وحصرها وانتفائها ، وبيان امتناع حصول المسبب عند انتفاء الأسباب وغير ذلك مما يثبت بالنظر الدقيق والجليل .

(٢) أقول : قد تبين عند المحققين أن البياض إنما يتكون بتعاكس الضوءين من سطوح أجسام مشفة والجمد والزجاج مشفان ، ولإشفافهما كان لهما ضوء ، ومتى كانا ذوى سطح واحد لم يكن تعاكس ضوء منهما أما إذا انكسرا وحدث لهما سطوح تعاكس الضوء من بعضها إلى بعض لحدث البياض فإن لم يكن معها مايوجب التزاق بعضها ببعض رأى كل واحد من أجزائها شفافا خاليا من اللون لعدم السطوح المختلفة في ذلك الواحد الذى هو شرط في حدوث البياض ، وإذا عرض معها مايوجب التزاق بعضها ببعض صار جسما واحدا أبيض كما في بياض البيض المسلوق ، فإنه قبل السلق كان له ضوء ولم يكن فيه قابل ضوء كما في الماء ، وبعد السلق يعاكس الضوء بين ذى الضوء وبين قابله لحدث البياض والماء إذا كان مائعا ذا سطح واحد كان له ضوء ولم يمكن فيه قابل ضوء فلم يكن فيه تعاكس ، أما إذا تزبد أو انجمد اجتمع الأمر بأن فيه وحدث البياض وفي بياض البيض المسلوق مايوجب فيه مع ذلك الالتزاق والتماسك فصار جسما واحدا أبيض ولم يكن امتياز بعض أجزائه من البعض ، فلا يتبين للمتأمل فيه شف الجزء الواحد كما في الثلج والزجاج ، فظهر من ذلك أن مانراه ملونا فهو في نفسه غير ملون ، لأن اللون ليس إلا العرض الموصوف بتلك الصفة ، ولم يجب من ذلك أن كل مالا يكون جزؤه ملونا يمتنع أن تكون أجزاؤه ملونات .

فثبت بهذه الوجوه أن حكم الحس قد يكون باطلا وقد يكون حقا وإذا كان كذلك لم يجز الاعتماد على حكمه إذ لا شهادة لمتهم بل لابد من حاكم آخر فوقه ليميز خطأه عن صوابه ، على هذا التقدير لا يكون الحس هو الحاكم الأول وهو المطلوب [١].

وأما الكليات فالحس لا يعطيها البتة ، فإن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء ، فأما وصف الأعظمية فهو غير مدرك بالحس ، وبتقدير أن يكون ذلك الوصف مدركا لكن المدرك هو أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء ، فأما أن كل « كل » فهو أعظم من جزئه فغير مدرك بالحس ، ولو أدرك كل ما في الوجود من الكليات والأجزاء ، لأن قولنا كل كذا ليس المراد منه كل ما في الوجود الخارجي من تلك الماهية فقط ، بل كل ما لو وجد في الخارج اصدق عليه أنه فرد من أفراد تلك الماهية ، وذلك مما لا يمكن وقوع الإحساس به فثبت ، أن الحس لا معونة له على إعطاء الكليات البتة [٢] .

(الفرقة الثالثة : الذين يعترفون بالحسيات ويقدحون في البديهيات)

قالوا : المعقولات فرع المحسوسات ، ولذلك فإن من فقد حسا فقد علما ، كالأكمه والعنين والأصل أقوى من الفرع [٣] .

ثم الذي يدل على ضعف البديهيات وجوه خمسة .

أحدها : أن أجلى البديهيات العلم بأن الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، ثم إن هذه القضية ليست يقينية ، وإذا لم يكن أقوى الأوليات يقينيا فما ظنك بأضعفها . بيان الأول وهو أنا رأينا المعولين على البديهيات يذكرون لها أمثلة أربعة .

أحدها : أن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان (وثانيها) : أن الكل أعظم من الجزء (وثالثها) أن الأشياء المساوية للشيء الواحد متساوية . ورابعها : أن الجسم الواحد لا يكون في مكانين معا ووجدنا هذه الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول [٤] .

---

(١) أقول : قد ظهر أن الحس ليس له حكم في شيء من المواضع ، فبطل القول بأن حكم الحس قد يكون باطلا ولذلك كان غير معتمد عليه .

(٢) أقول : قد عد في الحسيات في صدر الباب العلم بأن الشمس مضيئة والنار حارة من غير تقييدهما بما يجعل الحكم شخصيا ، وحكم ههنا بأن الحس لا يقوى على إعطاء الكليات البتة وذلك يقتضي أن لا يكون ما عده في الحسيات حسيا ، بل مبدأه يكون حسيا ، وقد قال ههنا أن الحس لا يشاهد إلا هذا الكل وهذا الجزء ، فإن لزمه أن يكون الحكم بكون النار حارة وكون الكل أعظم من الجزء متساويا في كونهما عقليين ولهما مباد محسوسة وهذا خبط ظاهر .

(٣) أقول : إذا كان الإحساس شرطا في حصول حكم عقلي لم يجب من ذلك أن يكون الإحساس أقوى من التعقل ، فإن الاستعداد شرط في حصول الكمال وليس بأقوى من الكمال .

(٤) أقول : لو كانت الثلاثة الأخيرة متفرعة على الأول لكانت نظرية غير بديهية لكنهم عدوها في البديهيات ، فعلمنا أن اعتمادهم في الحكم بصحتها على بديهة العقل لا على مقدمة أخرى .

أما قولنا : الكل أعظم من الجزء لأنه لو لم يكن كذلك لكان وجود الجزء الآخر وعدمه بمثابة واحدة ، فحينئذ يجتمع فى ذلك الجزء الآخر كونه موجودا معدوما معا[1] .

وأما قولنا : الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية لأنه لو لم يكن كذلك لكان الألف المحكوم عليه بأنه يساوى السواد سوادا لامحالة ، ومن حيث إنه محكوم عليه بأنه يساوى ما ليس بسواد يجب أن لا يكون سوادا فلو كان الألف مساويا للأمرين لزم أن يكون الألف فى نفسه سوادا وأن لا يكون فى نفسه سوادا فيجتمع النفى والإثبات[2] .

وأما قولنا : إن الجسم الواحد فى الآن الواحد لا يكون فى مكانين معا ، لأنه لو جاز ذلك لما تميز الجسم الواحد الحاصل فى مكانين متباينين عن الجسمين اللذين حصلا كذلك ، وحينئذ لا يتميز وجود الجسم الآخر عن عدمه فيصدق عليه كونه موجودا معدوما معا[3] .

لا يقال : كل عاقل يعلم بالبديهة حقيقة هذه القضايا الثلاثة وإن لم يخطر بباله هذه الحجة التى ذكرتموها .

لأنا نقول : لا نسلم أن حكم العقلاء بهذه القضايا غير متوقف على الحجة التى ذكرناها ، ولذلك يقولون لو لم يكن الكل أعظم من الجزء لم يكن للاجزاء الأخر أثر البتة ، ولو كان الشيء الواحد مساويا لمختلفين لكان ذلك الواحد مخالفا لنفسه ، وهذا إشارة إلى ما ذكرناه ، نعم قد لا يمكنهم التعبير عن تلك الحجة على الوجه الذى لخصناه ، ولكن معناه مقرر فى عقولهم ولا عبرة بالعبارة[4] . فقد لاح بأن أجلى البديهيات قولنا النفى والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان[5] وهو غير يقينى لوجوه .

---

(١) أقول هذا البيان مبنى على كون الكل هو الجزء مع زيادة ولا نعنى بكون الكل أعظم من الجزء إلا هذا، فهو لو كان حجة على ثبوت هذا الحكم لكان مصادرة على المطلوب .

(٢) أقول : هذا بيان أن الشيء المساوى لمختلفين مخالف لنفسه وهو عين ما ادعى بيانه ، فإن أراد به البيان بالخلف فليس قولنا المساوى لمختلفين مخالف لنفسه بأوضح من قولنا المساويان لشيء بعينه متساويان حتى يتبين هذا بذاك .

(٣) أقول : عدم الامتياز لا يكون هو الاتحاد ، فإن المثلين من كل جهة لا يتمايزان ومع ذلك لا يكونان واحدا ، وكان من الصواب أن يقول : لو كان جسم فى مكانين لكان الواحد اثنين وحينئذ يكون وجود أحد المثلين وعدمه واحدا ، مع أن الحكم المذكور غير محتاج إلى هذا البيان .

(٤) أقول : الكل هو جزءان ، والجزء هو أحدهما ، ولا يحتاج فى أن الشيء مع غيره أكبر منه وحده إلى أن تعرف أن لأحد الجزأين أثرا أو لا ، والحكم بأن كون الشيء مساويا لمختلفين مقتض لمخالفته لنفسه بيان لكون الشيئين المساويين لشيء متساويان ليس بأولى من أن يكون هذا الثانى بيانا الأول ، فإن الحجة ينبغى أن تكون أبين من الدعوى وليس ههنا لأحد الحكمين فضيلة فى كونه أبين من الآخر ، ودعوى أن كل من تصور هذه القضايا تصور هذه الحجج وإن لم يقدر على تلخيصه فى العبارة غير مسلم .

(٥) أقول : لاشك فى أنه أجل من غيره ، ولذلك سماه الحكماء أول الأوائل ، يعنى فى الوضوح ، وكونه أوضح يدل على وضوح غيره ولا يدل على احتياج غيره فى الوضوح إليه .

أحدها : أن هذا التصديق موقوف على تصور أصل العدم والناس قد تحيروا فيه لأن المتصور لا بد وأن يتميز عن غيره والتميز عن غيره متعين فى نفسه ، وكل متعين فى نفسه فهو ثابت فى نفسه ، فكل متصور ثابت فى نفسه ، فما ليس بثابت فغير متصور فالمعدوم غير ثابت فلا يكون متصورا وإذا كان ذلك التصديق متفرعا على هذا التصور وكان هذا التصور ممتنعا كان ذلك التصديق ممتنعا(١) .

لا يقال : المعدوم المتصور له ثبوت فى الذهن ، ولأن قولنا المعدوم غير متصور حكم على المعدوم بأنه غير متصور ، والحكم على الشيء يستدعى كون المحكوم عليه متصورا فلو لم يكن المعدوم متصورا لامتنع الحكم عليه بأنه غير متصور ، لأنا نجيب عن الأول : بأن الثابت فى الذهن أحد أقسام مطلق الثابت والكلام وقع فى تصورها مقابل مطلق الثابت وذلك المقابل يستحيل أن يكون ثابتا بوجه ما وإلا لكان داخلا تحت مطلق الثابت ، وحينئذ لا يكون قسيما له بل قسما منه ، وعن الثانى أن ماذكرته ليس جوابا عن دليلنا ، على أن المعدوم غير متصور بل هو إقامة دليل ابتداء على أن المعدوم متصور ، وذلك يقتضى معارضة دليلين قاطعين فى مسألة واحدة وهو أحد الدلائل القادحة فى البديهيات(٢) .

وثانيها : لو سلمنا إمكان تصور العدم لكان قولنا النفى والإثبات لايجتمعان يستدعى امتياز العدم عن الوجود ،وامتياز العدم عن الوجود يستدعى أن يكون لمسمى العدم هوية متميزة عن الوجود لكن ذلك محال ، لأن كل هوية يشير العقل إليها والعقل يمكنه رفعها ، وإلا لم يكن له مقابل ، وكان يلزم أن لا يكون للعدم مقابل وكان يلزم نفى الوجود وهو باطل ، فثبت أن ارتفاع الهوية المسماة بالعدم معقول ، لكن ارتفاع تلك الهوية ارتفاع خاص فيكون داخلا تحت العدم المطلق ، فيكون قسيم العدم قسما منه هذا خلف(٣) .

وثالثها : لو سلمنا الامتياز لكان الإثبات والنفى قد يكون المراد منهما ثبوت الشيء فى نفسه أو عدمه فى نفسه

---

(١) أقول : النفى هو رفع الإثبات ورفع الإثبات لا يكون عين الإثبات ورفع الإثبات الخارجى إثبات ذهنى منسوب إلى لا إثبات خارجى ، وكونه فى الذهن متصورا ومتميزا عن غيره ومتعينا فى نفسه وثابتا فى الذهن لا ينافى كون ما هو منسوبا إليه لا ثابتا فى الخارج ، فالحكم بأن ما ليس بثابت فى الخارج غير متصور مطلقا باطل ، لأنه متصور من حيث إنه ليس بثابت فى الخارج غير متصور لا من حيث هذا الوصف وذلك التصديق موقوف على هذا التصور من هذا الحيثية لاعلى ما نسب إليه هذا الوصف فلذلك لم يكن ممتنعا .

(٢) أقول : رفع الثبوت الشامل للخارجى والذهنى تصور لما ليس بثابت ولا متصورأصلا فيصح الحكم عليه من حيث هو ذلك التصور ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ولا يكون تناقضا لاختلاف الموضوعين ، ولا مانع من أن يكون شيء قسما لشيء باعتبار وقسما منه باعتبار ، مثلا إذا قلنا الموجود إما ثابت فى الذهن وإما غير ثابت فى الذهن ، فاللاموجود من حيث له مفهوم قسم من الثابت فى الذهن فإذاً قد انحل الشك من غير تعارض دليلين .

(٣) أقول الحكم بأن الامتياز يستدعى أن يكون للممتازين هويتان غير مسلم ، فإن الهوية واللاهوية ممتازان وليس اللاهوية هوية ، ولو فرضنا لها هوية كانت بذلك الاعتبار داخلة فى قسم الهوية وباعتبار مافرض له هذا الاعتبار قسيما للهوية ، وكذلك القول فى رفع العدم ولا يلزم الخلف .

كقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا ، وقد يكون المراد منهما ثبوت الشيء لشيء آخر وعدمه عنه. كقولنا : الجسم وإما أن يكون أسود وإما أن لا يكون .

أما الأول : من المعلوم بالضرورة إن قولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن لا يكون موجودا لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور مفهوم قولنا السواد موجود السواد معدوم ، ولكن كل واحد منهما باطل .

أما الأول : فلأنا إذا قلنا السواد موجود فإما أن يكون كونه سوادا هو نفس كونه موجودا أو مغايرا له(١) .

فإن كان الأول كان قولنا السوادموجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وقولنا الموجود موجود ومعلوم أنه ليس كذلك لأن هذا الأخير هذر ، والأول مفيد .

وإن كان الثانى فهو باطل من وجهين .

أحدهما : أنه إذا كان الوجود قائما بالسواد فالسواد فى نفسه ليس بموجود وإلا لعاد البحث فيه ، ولكان الشيء الواحد موجودا مرتين وإذا كان كذلك كان الوجود قائما بما ليس بموجود ، لكن الوجود صفة موجودة وإلا لثبت الواسطة بين الموجود والمعدوم وأنتم أنكرتموه ، فحينئذ يكون الصفة الموجودة حالة فى محل معدوم وذلك غير معقول ، إذ لو جاز ذلك لجاز أن يكون محل هذه الألوان والحركات غير موجودة وذلك موجب الشك فى وجود الأجسام وهو عين السفسطة(٢) .

الثانى : أنه إذا كان الوجود مغايراً للماهية كان مسمى قولنا السواد غير مسمى قولنا موجود فإذا قلنا السواد موجود بمعنى أن السواد هو موجود كان ذلك حكما بوحدة الاثنين وهو محال ، فإن قلت ليس المراد من قولنا السواد موجود وهو أن مسمى السواد مسمى الوجود ، بل المراد أن السواد موصوف بالموجودية قلت فحينئذ ينقل الكلام إلى مسمى الموصوفية ، فإنه إما أن يكون مسمى السواد هو مسمى الموصوفية بالوجود محال فيكون قولنا السواد موصوف بالوجود جاريا مجرى قولنا السواد سواد وهو محال ، وإما أن يكون مغايرا له

---

(١) أقول الكائن سوادا هو غير الكائن موجودا والسواد مغاير للوجود وذلك لأن ههنا شيئاً واحداً يقال له تارة إنه سواد وتارة إنه موجود ، فالمقول عليه منهما واحد ، والمقولان متغايران ، فإذا القسمة أن كون أحدهما عين الآخر أو مغايرا له ليست بحاصرة ويعوزه قسم آخر وهو أن يكونا متحدتين من وجه ومتغايرتين من جهة أخرى .

(٢) أقول : لايلزم من كون المتغايرة قيام أحدهما بالآخر فإنها إذا قيل الحيوان جسم لايلزم منه قيام الجسم بالحيوان ، وأيضا لايلزم من كون الوجود قائما بالسواد كون السواد فى نفسه معدوما ، وإذا كان السواد فى نفسه لا موجودا ولا معدوما لم يعد البحث ولم يكن الشيء الواحد موجودا مرتين ، وليس الوجود صفة موجودة ، فإن ذلك يقتضى ثبوت وجود الوجود ويتسلسل ولايلزم من سلب صفة الوجودعن الوجود ثبوت العدم له أو ثبوت الواسطة ، فإن ذلك إنما يلزم بملاحظة نفى الوجود أو العدم أو سلبهما مع مفهوم الوجود ، وحين نلاحظ نفس الوجود لا مع ملاحظه الغير لم يلزم ذلك ولا يلزم من ذلك كون الألوان والحركات بمحل غير موجود ، فإن كون الوجود حالا فى محل غير موجود يقتضى كون اللون والحركة حالين فى محل غير ملون ولا متحرك ، وظاهر أن جميع ما قاله فى هذا الموضع خبط لا يليق إيراده بأمثاله .

فيكون الحكم على السواد بأنه موصوف بالوجود حكم بوحدة الاثنين ، إلا أن يقال المراد من كون السواد موصوفا بالوجود أنه موصوف بتلك الموصوفية وحينئذ يعود التقسيم فى تلك الموصوفية الثانية ، فإما أن يتسلسل وهو محال أو يقتضى نفى الموصوفية وحينئذ بطل قولنا السواد موجود على تقدير كون الماهية غير الموجودية[1] وأما قولنا السواد معدوم ، فإن قولنا وجود السواد عين كونه سوادا كان قولنا السواد ليس بموجود جاريا مجرى قولنا السواد ليس سوادا ، والموجود ليس بموجود ، ومعلوم أنه متناقض[2] وإن قلنا وجوده زائد عليه توجه الإشكال من ثلاثة أوجه .

أحدها : أنه يلزم قيام الوجود الذى هو صفة موجودة بالماهية المعدومة ، وهو محال .

وثانيها : أن سلب الوجود عن ماهية السواد مثلا لا يمكن ما لم يتميز السواد عن غيره وكل مايتميز عن غيره فله تعين فى نفسه ، وكل ماله تعين فى نفسه فله ثبوت فى نفسه ، فالسواد لا يمكن سلب الثبوت عنه إلا إذا كان ثابتا فى نفسه فيكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه هذا خلف .

فإن قلت : الذى يسلب عنه الوجود موجود فى الذهن .

قلت : فإذا كان موجودا فى الذهن استحال سلب مطلق الوجود عنه لأن الموجود فى الذهن أخص من مطلق الوجود فالموجود فى الذهن يصدق عليه أنه موجود فلا يصدق عليه حينئذ أنه ليس بموجود وكلامنا الآن فيما يقابل مطلق الوجود لا فيما يقابل وجودا خاصا .

وثالثها : أنا سنقيم الدلالة فى مسألة أن المعدوم ليس بشىء على امتناع خلو الماهية عن الوجود وعلى هذا يستحيل الحكم على الماهية بالعدم فظهر أنه ليس لقولنا السواد موجود السواد معدوم مفهوم محصل ، وإذا كان كذلك لم يكن لقولنا السواد إما أن يكون موجودا وإما أن يكون معدوما مفهوم محصل وإذا كان كذلك امتنع التصديق به فضلا عن كون ذلك التصديق بديهيا[3] أما الثانى وهو قولنا

---

(١) أقول : لو كان السواد والوجود متغايرين مصادقا للزم الحكم بوحدة الاثنين لكنهما ليسا كذلك ، وليس المراد أيضا أن مسمى السواد مسمى الوجود ولا أن السواد موصوف بالوجودية أو موصوف بتلك الموصوفية حتى يعود ، إما التكرار أو وحدة الاثنين ، بل المراد أن الشىء الذى يقال له إنه سواد هو تعيينه الذى يقال له إنه موجود ، وذلك هو القسم الخارج من قسميه اللذين أوردهما .

(٢) أقول : ليس المراد عند من يقول ماهية السواد عين وجوده من قولنا السواد معدوم أن السواد ليس بسواد والموجود ليس بموجود ، بل المراد عنده من هذا القول نفى السواد لا إثبات نفيه له ولا يلزمه تناقض .

(٣) أقول قد مر أن الماهية من غير اعتبار شىء معها لا تكون موجودة ولا معدومة فلا يلزم من اتصافها بالوجود قيام الوجود بالماهية المعدومة هذا على الوجه الأول وسلب الوجود عن ماهية السواد لا يقتضى كون الماهية متميزة عن غيرها ومتعينة فى نفسها وثابتة فى نفسها فإن التميز صفة غير الماهية وكذلك التعين والثبوت ، والمسلوب عنه هو نفس الماهية لا الماهية مع غيرها وإذا لا يكون حصول الوجود له شرطا فى سلب الوجود عنه والذى يقال أن المسلوب عنه الوجود موجود فى الذهن فلا يراد به إنه مسلوب عن الوجود عنه كونه موجودا فى الذهن فإن كونه موجودا فى الذهن صفة مغايرة له والمسلوب عنه هو الموصوف فقط لا باعتبار كونه موصوفا بالصفة أو غيرها وأن كان بحيث يلزمها هذه الصفة أو غيرها وهذا على الوجه الثانى وأما امتناع خلو الماهية عن الوجود —

الجسم إما أن يكون أسود وإما أن لايكون. فنقول من الظاهر أنه لا يمكن التصديق به إلا بعد تصور معنى قولنا الجسم أسود والجسم ليس بأسود . فنقول : إذا قلنا الجسم أسود فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه حكم بوحدة الاثنين على ماتقدم تقريره وهو باطل . الثانى : أن موصوفية الجسم بالسواد إما أن يكون وصفا عدميا أو ثبوتيا. الأول محال لأنه نقيض اللاموصوفية وهى وصف سلبى ونقيض السلب ثبوت فالموصوفية لا يمكن أن يكون أمرا عدميا(١) ومحال أيضا أن يكون أمرا ثبوتيا لأنه على هذا التقدير إما أن يكون نفس وجود الجسم والسواد وإما أن يكون مغايرا لهما . والأول محال لأنه ليس كل من إعقل وجود الجسم ووجود السواد عقل كون الجسم موصوفا بالسواد . والثانى أيضا محال لأن موصوفية الجسم بالسواد لو كانت صفة زائدة لكانت موصوفية الجسم بتلك الصفة زائدة عليها وهو محال فثبت أن موصوفية الشيء بغيره غير معقوله(٢) فإن قلت الموصوفية ثابتة فى الذهن دون الخارج. قلت الذهن إن طابق الخارج عاد الإشكال وإلا فلا عبرة به ولأن موصوفية الشيء بالشيء نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين يستحيل أن تكون حاصلة فى غيرهما وإذا كان كذلك كان الحق من هذه المنفصلة هو الجزء السلبى أبدا لا الثبوتى وذلك عندكم باطل(٣) .

الاعتراض الرابع على قولنا الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون : سلمنا تصور هذه القضية بأجزا لا نسلم عدم الواسطة وبيانه من وجهين . الأول : أن مسمى الامتناع إما أن يكون موجودا أو معدو

← فلا ينافى اعتبار الماهية الموصوفة بهذا الامتناع وحدها وتلك الماهية إذا أخذت لامع هذا الامتناع يمكن أن يلحقها العدم عقلا إنما يستحيل الحكم عليها بالعدم إذا أخذت مع لواحقها المقتضية لوجودها ؛فظهر أن لقولنا السواد موجود السواد مفهوم محصل والقسمة إليهما صادقة صحيحة .

(١) أقول: أما قوله إذا قلنا الجسم أسود حكمنا بوحدة الاثنين فقد مر الكلام فيه .وأما قوله موصوفية الجسم بالسواد يجب أن تكون وجودية لأن نقيضها وهى اللاموصوفية سلبى ونقيض السلب إيجاب فليس بمستقيم لأنا إذا قلنا اللاموصوفية سلبية يلزم منه أن تكون الإيجابية موصوفية بطريق عكس النقيض وذلك لا سلب الاعم يكون أخص من سلب الأخص والحكم بأن الموصوفية إيجابية عكس مالزم من تلك القضية وهو الغلط من باب إيهام العكس ، ثم إن الحكم بأن الموصوفية إيجابية لا يقتضى كونها وجودية ، فإن العدمى قد يكون إيجابيا كما فى المعدولة وهذا غلط فى غلط .

(٢) أقول : إن كانت الموصوفية زائدة على الجسم والسواد فمن أين وجب أن تكون تلك الزائدة صفة للجسم وإن كانت صفة وبكون الموصوفية بتلك الصفة زائدة عليهما لم يلزم التسلسل لأن هذه الأوصاف أمور اعتبارية وتحدث بتصور الاعتبار وتقف عند ترك الاعتبار .

(٣) أقول : مطابقة الذهن الخارج إنما يكون شرطا فى الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجة أما فى المعقولات وفى الأحكام الذهنية على الأمور الذهنية فليس بشرط والنسب والإضافات أمور لا يكون لها وجود إلا فى العقل واعتبارها فى الأمور الخارجية هو كون تلك الأمور صالحة لأن يعقل منها تلك النسب والإضافات أى تكون بحيث إذا عقلها عاقل حصل فى عقله تلك النسبة أو الإضافة .

موجود ولا معدوم لا جائز أن يكون موجودا وإلا لكان الموصوف به موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ولو كان الموصوف به موجودا لم يكن الممتنع ممتنعا ، بل إما واجبا أو ممكنا، ولا جائز أن يكون معدوما لأنه نقيض اللاامتناع الذى يمكن حمله على المعدوم فيكون اللاامتناع عدميا فلا يكون الامتناع عدميا[1] .

ولأن الامتناع ماهية متعينة فى نفسها متميزة عن سائر الماهيات إذ لو لم يكن كذلك لاستحال إشارة العقل إليها ،وإذا كان كذلك استحال أن يكون نفيا محضا . فإن قلت له ثبوت فى الذهن. قلت هذا باطل لأن الممتنع ممتنع فى نفسه سواء كان هناك عقل أو لم يكن ولأن الفرض العقلى إن كان مطابقا للخارج فهو المطلوب وإلا لكان كاذبا وليس كلامنا فيه بل فيما يطابق الوجود، ولأن الذى فى الذهن إن كان موجودا استحال اتصافه بالامتناع لأن الموجود لا يكون ممتنع الوجود وإن لم يكن موجودا لم يكن الامتناع القائم به موجودا لاستحالة قيام الموجود بما ليس بموجود؛ فثبت أن مسمى الامتناع ليس بموجود ولا معدوم وذلك هو الواسطة[2] .

وثانيهما : أن مسمى الحدوث وهو الخروج من العدم إلى الوجود غير مسمى العدم ومسمى الوجود وإلا لكان حيث صدق مسمى العدم أو مسمى الوجود صدق مسمى الخروج من العدم إلى الوجود وهو محال، وإذا ثبت ذلك فنقول: الآن الذى يصدق فيه على الماهية مسمى الخروج من العدم إلى الوجود إما أن تكون الماهية فى ذلك الآن موجودة أو معدومة أو لا موجودة ولا معدومة فإن كانت موجودة فقد صدق على الموجود أنه يخرج من العدم إلى الوجود فيكون ذلك كأنه يقال الموجود يخرج إلى الوجود فيكون الشىء موجودا مرتين وهو محال وإن كانت معدومة فهو محال من وجهين . أحدهما : أنه إذا كانت معدومة كانت باقية على العدم الأصلى ومع البقاء على العدم الأصلى يستحيل أن يتحقق مسمى التغير من العدم إلى الوجود ولأن مسمى الحدوث صفة موجودة وإلا ثبت الواسطة، والصفة الموجودة يستحيل قيامها بالمعدوم . الثانى : متى كانت معدومة كان العدم الأصلى باقيا ومتى كان العدم الأصلى باقيا لم يمكن التعقل فى التغير من العدم حاصلا؛ فثبت أن الماهية حال الحدوث لا موجودة ولا معدومة[3] .

---

(١) أقول :الامتناع اعتبار عقلى والكلام فيه كما فى غيره من الاعتبارات ، واللاامتناع إذا حمل على المعدوم لا يكون ذلك الحمل كليا فإن بعض المعدومات غير ممتنع وبعضها ممتنع ، ولا يلزم من كون اللاامتناع عدميا كون الامتناع وجوديا فإن الإنسان وجودى وبعض اللاإنسان أيضا وجودى واللاممكن بالإمكان العام عدمى وبعض الممكنات عدمى، وهذه قاعدة المصنف واهية يستعملها كثيرا فى كلامه .

(٢) أقول :الامتناع نسبة معقولة هى متصور ووجوده الخارجى فى التصور فليس نفيا محضا ولا شيئا ثابتا فى الخارج وليس فى الخارج، شىء موصوف بالامتناع أو لا عقل وليس الامتناع فرض شىء فى الخارج حتى يكون جهلا لو لم يطابق، الخارج والمطابق للوجود هو عدم ذلك المتصور فى الخارج عدما ضروريا للذات ذلك المتصور. فليس الامتناع من حيث هو موجود فى العقل بممتنع إنما هو صفة ثابتة فى العقل لمتصور ذهنى مقيس إلى وجوده الخارج ولا يلزم من ذلك القول بالواسطة .

(٣) أقول :الماهية لا تكون موجودة إلا فى زمان الوجود أما فى زمان العدم لا ماهية إلا فى التصور العقلى كما تقرر فى بيان الامتناع، وكذلك فى آن الحدوث فإن مفهوم الحدوث على ما فسره يعنى يدخل

وله تقرير آخر وهو أن الماهية إذا انتقلت من العدم إلى الوجود فحالة الانتقال لابد وأن تكون لا معدومة ولا موجودة ؛ لأنها لو كانت معدومة فهى بعد لم تأخذ فى الانتقال بل هى باقية كما كانت قبل ذلك ولو كانت موجودة فقد حصل المنتقل إليها وحين حصول المنتقل إليها بتمامه لم يبق الانتقال بل ينقطع ، فظاهر أن حالة حصول الانتقال لابد وأن تكون متوسطا بين المنتقل عنه والمنتقل إليه فوجب أن يكون خارجا عن حد العدم الصرف وغير داخل إلى حد الوجود الصرف[1] .

فهذه الإشكالات قطرة من بحار الإشكالات الواردة على قولنا الشىء إما أن يكون وأما أن لا يكون وإذا كان حال أقوى البديهيات كذلك فما ظنك بالأضعف[2] .

الحجة الثانية : لمنكرى البديهيات : أنا نجد العقل جازما بأمور كثيرة كجزمه بالأوليات مع أن الجزم غير جائز فيها ، وذلك يوجب تطرق التهمة إلى حكم العقل .

بيان الأول من وجوه .

الوجود والعدم ونسبة بينهما ولا شىء مما يدخل فى مفهومه العدم والنسبة إليه موجودة فى الخارج ، والحدوث معنى معقول هو صفة تحصل فى العقل عند تعقل العدم ، والوجود المرتب عليه فى الفعل والماهية الموصوفة بتلك الصفة لا تكون موصوفة بالوجود وحده فلا تكون موجودة فى الخارج بل إنما تكون موجودة فى العقل ، ولا يلزم من ذلك واسطة بين الوجود والعدم ؛ لأن معنى الواسطة أن تكون الماهية فى الخارج غير موصوفة بالوجود ولا بالعدم وذلك محال ؛ لأن كون الماهية فى الخارج هو وجودها الخارجى فكونها فى الخارج غير موصوفة بالوجود تناقض . لا يقال الجسم فى آن انتقاله من السكون إلى الحركة موجود وليس بموصوف بالسكون ولا بالحركة ولا يمكن أن يقال : الجسم فى ذلك الآن موجود فى العقل فقط فإذا هو فى ذلك الزمان لا ساكن ولا متحرك ويلزم منه واسطة بين السكون والحركة المتقابلين .

لأنا نقول : وجود الحركة لا يمكن إلا فى زمان ، وكذلك وجود السكون ، وانتفاؤهما عن شىء من شأنه أن يوجد أحدهما فيه يقتضى واسطة بينهما ، لكن الجسم فى الآن الذى هو الفصل المشترك بين زمان السكون وزمان الحركة لا يكون من شأنه أن يوجد فيه حركة أو سكون ، فلا يلزم من وجوده فى ذلك الآن ثبوت واسطة بين الحركة والسكون بكون الجسم موصوفا بهما فى ذلك الآن ثبوت وهذا بخلاف ما نحن فيه ، لأن الماهية فى الآن الذى لا تكون موصوفة بالوجود المحض لا تكون ثابتة ، فإن ثبوتها فى حال اتصافها بالوجود فقط .

(١) أقول : الأخذ فى الانتقال وانقطاع الانتقال لا يصحان إلا إذا كان الانتقال واقعا فى شىء موجود بالتدريج كالحركة ، أما إذا كان الانتقال من لاشىء فلا يكون هناك حد ولا انقطاع ، والمتوسط بين المنتقل عنه والمنتقل إليه لا يعقل إلا إذا كانا موجودين . وههنا لما لم يكن المنتقل عنه ثابتا فلا ثبوت للانتقال أصلا ، والموصوف لا ثبوت صفة له ، إلا إذا كان أصل الثبوت له ، فإذاً لا متوسط بين الوجود والعدم .

(٢) أقول : هذه الإشكالات لا تشكك غير الأذهان التى تعودت الخول ولم تألف النظر فى الحقائق والناظر المتميز لا يشك فى أنها أغلاط ومغالطات .

أحدها : أنا إذا رأينا زيدا ثم غمضنا العين لحظة ثم فتحنا فى الحال وشاهدنا زيدا مرة أخرى جزمنا أن زيدا الذى شاهدناه ثانيا هو الذى شاهدناه أولا ، وهذا الجزم غير جائز لاحتمال أن الله تعالى أعدم الزيد الأول فى تلك اللحظة التى غمضنا العين فيها وخلق فى الحال مثله وهذا على مذهب المسلمين ، وأما على مذهب الفلاسفة فلعله حدث شكل غريب فلكى اقتضى هذا النوع فى التصرف فى هيولى عالم الكون والفساد ، وهو إن كان بعيدا جدا لكنه جائز عندهم ، وعلى هذا التقدير يكون الزيد الذى شاهدناه ثانيا غير الزيد الأول[1] .

الثانى : أنا إذا شاهدنا إنسانا شابا أو شيخا علمنا بالضرورة أنه ما خلق الآن دفعة واحدة من غير أب وأم بل كان قبل ذلك طفلا ومترعرعا وشابا حتى صار الآن شيخا ، وهذا الجزم غير ثابت ، أما على مذهب المسلمين فللفاعل المختار ، وأما على مذهب الفلاسفة فللشكل الغريب[2] .

---

(١) أقول : العقل جازم بلا تردد أن هذا الزيد هو الأول ولو كان حكمه موقوفا على نفى الاحتمال المذكور لكان ذلك الجزم نظريا لابديهيا ، والمسلمون لم يتفقوا على أن إعدام الموجودات فى ممكن. قالوا المؤثر هو كل موجود يحصل من موجود هو أثر .

ولهذا ذهب المعتزلة إلى أن الإعدام يكون بإيجاد ضد الوجود حتى مشايخهم قالوا : إن الله تعالى قبل القيامة يخلق عرضا هو الفناء لافى محل وهو ضد جميع ما سوى الله تعالى ، فيفنى بوجوده ما سوى الله تعالى وهو لايبقى زمانين فينتفى ولاشىء غير وجه الله تعالى .

وذهب النظام إلى أن جميع الأجسام والأعراض غير باق زمانين بل يحدثه الله تعالى حالا فحالا .

وذهبت الأشاعرة إلى مثل هذا القول فى الأعراض .

وقال جميع من لايجوز إعادة المعدوم : بأن الأجسام لاتفنى ولكن تفنى التأليفات التى بين أجزائها فيكون لأجل ذلك هالكا ، فإعدام زيد الأول ليس بممكن عند أكثر المسلمين ، ومالا يمكن لا يكون مقدوراً للفاعل المختار .

وأما على مذهب الفلاسفة : فالشكل الغريب لا يكون إلا سببا فاعليا ولابد معه من سبب قابل حين يحصل الأثر ، ومادة زيد الأول ونفسه لا يمكن أن تفنى ، ومادة زيد الثانى لايمكن أن تتصل بها صورته إلا بعد حصول اعتدال إنسانى وتغذية ونشو حتى يصير بعد مرور مدة من الزمان إنسانا كاملا ، فهذه الدعوى على المسلمين وعلى الفلاسفة غير مطابقة لمذاهبهم ، وهب أنهم يقولون بذلك إلا أن العقل لما كان جازما بنفى ذلك الاحتمال لايقع للعقلاء شك فى البديهيات بسبب أمثال هذه الخرافات .

فإن قيل : وكيف حال معجزات الأنبياء عليهم السلام ؟

قلت : ليس فى معجزاتهم إعدام شىء باق ، فإن جعل العصا حية ثم إعادتها إلى سيرتها الأولى ليس إلا تبديل صورة بصورة ، وإخراج الناقة من الجبل وانفجار الماء من الحجر وإحياء الموتى وغير ذلك أمور ممكنة فى العقل ليس فيها إعدام باق ، وإيجاد مثل للمتقدم دفعة مع أن لبعضها تأويلات عليه لا يمكن إيرادها هنا .

(٢) أقول : العقل لا يشك فيما جزم بسبب هذا القول الذى قاله وإن لم يكن هذا الجزم مثل الجزم بأن

الثالث : أنى إذا خرجت من دارى فإنى أعلم أن ما فيها من الأوانى وغيره لم ينقلب أناسا فضلاء مدققين فى علوم المنطق والهندسة ، ولم ينقلب ما فيها من الأحجار ذهبا وياقوتا ، وأنه ليس تحت رحلى ياقوت بمقدار مائة ألف من ، وأن مياه البحار والأودية لم ينقلب أدما ودهنا ، والاحتمال فى الكل قائم ، ولا يندفع ذلك بأنى إذا نظرت إليها ثانيا وجدتها كما كانت لاحتمال أن يقال إنها انقلبت إلى هذه الصفات فى زمان غيبتى عنها ثم عند عودى إليها صارت كما كانت للفاعل المختار أو للشكل الغريب[1] .

الرابع : إذا خاطبت إنسانا يتكلم بكلام منظوم مرتب يوافق الخطاب ، فعلمت بالضرورة أنه حى عاقل فاهم ، وهذا الجزم غير ثابت لأن المقتضى لذلك الجزم إما أقواله أو أفعاله ، أما الأول فلا يوجب لأنها أصوات منقطعة وحصولها فى الذات لا يقتضى كون الذات حيا عاقلا ، وأما الأفعال فلا تدل أيضاً لاحتمال أن الفاعل المختار أو الشكل الغريب اقتضى حصول تلك الأفعال المخصوصة الدالة على مايوافق غرض المخاطب ، فثبت أن القول والفعل لا يدلان على كونه حيا عاقلا فاهما مع أنا نضطر إلى العلم بذلك[2] .

الخامس : أنكم رويتم فى الأخبار أن جبريل عليه السلام كان يظهر فى صورة دحية الكلبى ، وإذا لم يمتنع فى بديهة العقل لم يمتنع أن يظهر فى صورة سائر الأشخاص ، فإذا رأيت ولدى فلعله ليس ولدى بل هو جبريل ، بل الذبابة التى طارت فى الهواء لعلها ليست ذبابة بل هى ملك من الملائكة ، فثبت أن هذا التجويز ثابت ، مع أن العلم الضرورى بعدمه حاصل ؛ فثبت بهذه الوجوه أن البديهة جازمة بهذه الأحكام مع أن جزمها باطل ولما تطرقت التهمة إليها لم يكن حكمها مقبولا إذ لاشهادة لمتهم[3] .

لا يقال : جزم العقل بهذه القضايا استدلالى لا بديهى .

ـب الكل أعظم من الجزء ، لكن التفاوت بينهما لايبلغ حدا يجعل أحد الجزئين طبعا واعتبر القضايا التجريبية ، فإنها لاتبلغ فى الجزم حد الأوليات مع أنها يقينية بعيدة عن الارتياب ، وأما عند الفلاسفة فمحال أن يتولد شبح من غير أسباب مادية واستعدادات وتربية كما مر .

(١) أقول : أكثر ما ذكر من هذه الاحتمالات محال ؛ فإن قلب الحقائق عند المتكلمين محال غير مقدور عليه ، وتبديل هذه الصورة بالصور التى ذكرها عند الفلاسفة يمتنع .

(٢) أقول : قال المتكلمون : صدور الكلام المنظوم من شخص هو إنسان يدل بالضرورة على كونه حيا عاقلا ، ولا يندفع ذلك بما قاله ، أما فى غير الإنسان فلا يدل على كون ذلك الشخص حيا عاقلا ، إنما يدل على أن الذات التى يصدر عنها ذلك الكلام حى عالم قادر ، وأما الأفعال فلا خلاف فى أنها إذا كانت محكمة متقنة كان فاعلها عالما قادرا ، فهذا الشك ليس بقادح فيما أراد قدحه لا على مذهب المتكلمين ولا على مذهب الفلاسفة .

(٣) أقول : المحققون من المسلمين وغيرهم من أهل الملل يقولون كل ما أخبر به مخبر صادق فإن كان ممكن الوقوع حكمنا بصحته وأحلناه إلى القادر المختار ، وإن كان يمتنع الوقوع إما أن نرجع فيه إلى تأويل مطابق لأصول ديننا أو نتوقف فيه ، وإذا تقرر هذا الأصل لم يبق حيرة فى موضع مما ذكره أو لم يذكره ، ومن المقرر أن العلم القطعى لا ينقدح بالظنون الفاسدة والأوهام البعيدة الكاذبة .

لأنا نقول : لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل هذا الجزم إلا لمن عرف ذلك الدليل، ولما لم يكن كذلك بل هو حاصل للصبيان والمجانين ولمن لا يمارس شيئاً من الدلائل . علمنا أنه بديهى لا نظرى ، على أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا وتأملنا أحوالنا علمنا أن علمى بأن زيداً الذى أشاهده الآن هو الذى شاهدته قبل ذلك بلحظة وأنه لا يجوز أن يقال عدم الأول وحدث مثله ليس أضعف من علمى بأن الشىء إما أن يكون موجوداً أو معدوماً[1] .

الحجة الثالثة : مزاولة الصنائع العقلية تدل على أن الإنسان قد يتعارض عنده دليلان فى مسألة عقلية بحيث يعجز عن القدح فى كل واحد منهما ، إما عجزاً دائماً أو فى بعض الأحوال . والعجز لا يتحقق إلا عند كونه مضطراً إلى اعتقاد صحة جميع المقدمات التى فى الدليلين ، ولا شك أن واحداً منهما خطأ ، وإلا لصدق النقيضان ، وهذا يدل على أن البديهة قد تجزم بما لا يجوز الجزم به .

الحجة الرابعة : قد يكون الإنسان جازماً بصحة جميع مقدمات دليل معين ثم يتبين له خطأ فى بعض تلك المقدمات ولأجل ذلك ينتقل الرجل من مذهب إلى مذهب فجزمه بصحة تلك المقدمة الباطلة باطل فظهر أن البديهة متهمة[2] .

الحجة الخامسة : أنا نرى لاختلاف الأمزجة والعادات تأثيراً فى الاعتقادات وذلك يقدح فى البديهيات أما الأمزجة فلأن ضعيف المزاج يستقبح الإيلام وغليظ المزاج القاسى القلب قد يستحسنه . فرب إنسان يستحسن شيئاً ويستقبحه غيره . وأما العادات فهو أن الإنسان إذا مارس كلمات الفلاسفة وألفها من أول عمره إلى آخره ربما صار بحيث يقطع بصحة كل ما يقولونه وبفساد كل ما يقول مخالفوهم ، ومن مارس كلام المتكلمين كان الأمر بالعكس . وكذا القول فى أرباب الملل فإن المسلم المقلد يستقبح كلام اليهودى فى أول الوهلة واليهودى بالعكس ، وما ذاك إلا بسبب العادات ، وإذا ثبت أن لاختلاف الأمزجة والعادات أثراً فى الجزم بما لا يجب الجزم به ، فلعل الجزم بهذه البديهيات لمزاج عام أو لإلف عام وعلى هذا التقدير لا يجب الوثوق .

لا يقال : إن الإنسان يفرض نفسه خالية عن مقتضيات الأمزجة والعادات فما يجزم العقل به فى تلك الحالة كان حقاً ، لأن الجازم به فى هذه الحالة فهو صريح العقل لا المزاج والعادة .

لأنا نقول : هب أنا فرضنا خلو النفس على المزاج والعادة لكن فرض الخلو لا يوجب حصول الخلو ، فلعلنا

---

(١) أقول : هذا الكلام هو الدليل على أن القدح فى الضروريات بما أورده من الاحتمالات لا تؤثر فى جزم العقل أصلا .

(٢) أقول : قصور أفهام بعض الناس عن التمييز بين الحق والباطل واعتمادهم على ما يتقلدونه من آبائهم وأساتذتهم بموجب حسن ظنهم فيهم ليس بقادح فى الأوليات ، وأيضا التشكك فى النظريات ليست تعارض الدليلين أو النقل من مذهب إلى مذهب بسبب ترجح أحد دليلين متعارضين لا يقدح فى النظريات ، وصناعة المنطق لاسيما صناعة سوفسطيقا منه إنما بين لإرشاد العقلاء إلى طريق الحق ومجانبة ما يقتضى الضلال فى العقائد والمباحث النظرية .

وإن فرضنا خلو النفس عنهما لكنها ما خلت عنهما ، وحينئذ يكون الجزم بسببهما لا بسبب العقل . سلمنا أن فرض الخلو يوجب الخلو ، لكن لعل فى نفوسنا من الهيئات المزاجية والعادية ما لا نعرفه على التفصيل ، وحينئذ لا يمكننا فرض خلو النفس عنهما وذلك سبب التهمة[1] .

فهذا مجموع أدلة الطاعنين فى البديهيات . ثم قالوا لخصومهم : إما أن تشتغلوا بالجواب عما ذكرنا أو لا تشتغلوا به فإن اشتغلتم بالجواب حصل غرضنا لأنكم حينئذ تكونون معترفين بأن الإقرار بالبديهيات لا يصفو عن الشوائب إلا بالجواب عن هذه الإشكالات ، ولا شك أن الجواب عنها لا يحل إلا بدقيق النظر والموقوف على النظرى أولى بأن يكون نظريا ، فكانت البديهيات مفتقرة إلى النظريات المفتقرة إلى البديهيات هذا خلف. وإن لم تشتغلوا بالجواب بقيت الشبهة المذكورة خالية عن الجواب ، ومن المعلوم بالبديهة أن مع بقائها لا يحل الجزم بالبديهيات فقد توجه القدح فى البديهيات على كلا التقديرين[2] .

(الفرقة : الرابعة السوفسطائية)

الذين قدحوا فى الحسيات والبديهيات . وقالوا ظهر بكلام الفريقين تطرق التهمة إلى الحاكم الحسى والخيالى والعقلى ، فلا بد . وأن يكون فى حاكم آخر فوقها ، ولا يجوز أن يكون ذلك الحاكم هو الاستدلال لأنه فرعها ، فلو صححناهما به لزم الدور ولا نجد حاكما آخر فوقها ، فإذاً لا طريق إلا التوقف .

لا يقال : هذا الكلام الذى ذكرتم إن أفادك علما بفساد الحسيات والبديهيات قد ناقضت وإلا قد اعترفت بسقوطه .

---

(١) أقول أما استحسان الأشياء واستقباحها فيجىء القول فيها ، وأما مقتضيات الطبائع والعادات والديانات فلا شك فى كونها مؤثرة فى اعتقادات العوام لكنها لا تعارض متانة الحق الذى يعترف به جميع العقلاء حتى البله والصبيان والمجانين ، وقد حذر العلماء طالبي الحق عن متابعة الأهواء والطبائع والعادات مثل قول القائل رؤساء الشياطين ثلاثة شوائب الطبيعة ووساوس العادة ونواميس الأمثلة ، ولا شك أن البديهيات لا تقدح بها .

(٢) أقول : عدم الاشتغال بالجواب لا يقتضى بقاء الشبهة القادحة فى الأوليات ، فإنها مع جزم العقل غير مؤثرة فى العقول السليمة ، بل إنما لا يشتغل بالجواب لفقدان ما يتفقون عليه من مبادىء الإيجاب ولكون الأوليات مستغنية عن الذب عنها بالحجج والبينات .

لا يقال فى جوابهم : إن شبهتكم التى أوردتموها ليست قضايا حسية فهى إما بديهيات وإما نظريات مستندة إلى بديهيات ، فلو كانت قادحة فى البديهيات لكانت قادحة فى أنفسها .

لأنهم يقولون : نحن لم نقصد فى إيراد هذه الشبهة إبطال البديهيات باليقين بل قصدنا إيقاع الشك فيها وكيف ما كان فمقصودنا حاصل .

لأنا نقول : هذا الكلام الذى ذكرته أنت يفيد القطع بالثبوت والذى ذكرته أنا يفيد التهمة والشك إنما يتولد من هذه المآخذ ، فأناشاك وشاك فى أنى شاك وهلم جرا .

واعلم أن الاشتغال بالجواب عن هذه الشبهة يحصل غرضهم على ما قرروه فى كلماتهم ، فالصواب أنا لانشتغل بالجواب عنها ؛ لأنا نعلم أن علمنا بأن الواحد نصف الاثنين وأن النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه. بل الطريق أن يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات ، وإذا اعترفوا بالحسيات فقد اعترفوا بالبديهيات ، أعنى الفرق بين وجود الألم وعدمه ، وأما الأجوبة المفصلة عن هذه الأسئلة فسيجىء فى الأبواب المستقبلة إن شاء الله تعالى[1] .

المقدمة الثانية فى أحكام النظر

المعترفون بالتصديقات البديهية والمحسوسة اختلفوا فى أنه هل يمكن تركبها بحيث يتأدى ذلك التركيب إلى صيرورة ما ليس بمعلوم معلوما ، والجمهور من أهل العالم قالوا به ، والكلام فيه وفى تعاريفه يستدعى مسائل .

(مسألة : النظر ترتيب تصديقات ليتوصل بها إلى تصديقات أخر)

فإن من صدق بأن العالم متغير وكل متغير ممكن حتى لونه التصديق بأن العالم ممكن فلا معنى لفكرة إلا ما حضر فى ذهنه من التصديقين المستلزمين للتصديق الثالث ، ثم المستلزمان إن كانا يقينين كان اللازم كذلك ، وإن كانا ظنيين أو أحدهما فاللازم كذلك ، ومنهم من جعل الفكر أمرا وراء هذه التصديقات المترتبة إما عدميا

---

(١) أقول : إن قوما من الناس يظنون أن السوفسطائية قوم لهم نحلة ويتشعبون إلى ثلاث طوائف اللاأدرية وهم الذين قالوا نحن شاكون وشاكون فى أنا شاكون وهلم جرا ، والعنادية وهم الذين يقولون ما من قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة ومقاومة بمثلها فى القوة والقبول عند الأذهان ، والعندية وهم الذين يقولون مذهب كل قوم حق بالقياس إليهم وباطل بالقياس إلى خصومهم ، وقد يكون طرفا النقيض حقا بالقياس إلى شخصين وليس فى نفس الأمر شىء بحق ، وأما أهل التحقيق فقد قالوا : هذه لفظة من لغة اليونانيين فإن (سوفا) بلغتهم اسم العلم أو الحكمة (واسطا) اسم للغلط فسوفسطا كمعناه علم الغلط كما كان (فيلا) اسم للحب ، وفيلسوف معناه محب العلم ثم عرب هذان اللفظان واشتق منهما السفسطة والفلسفة قالوا : وليس ولا يمكن أن يكون فى العالم قوم ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائى فى موضع غلطه ، وكثير من الناس متحيرون لا مذهب لهم أصلا . وقد رتب مثل هذه الأسئلة والإيرادات ذلك المتحيرون من طلبة العلم وأسندوها إلى السوفسطائيين والله أعلم بحقيقة الحال .

والطريق الذى ذكره صاحب الكتاب أعنى التعذيب إنما اختاروه لأخذ الاعتراف منهم ببعض القضايا الواجب قبولها ليتمكنوا من إرشادهم أو البحث معهم بناء على ما اعترفوا به . فهذا ما عندى فى هذه المباحث ، والحق أن تصدير كتاب الأصول الدينية بمثل هذا الكلام يقتضى تضليل طلاب الحق ـ والله ولى التوفيق .

وهو الذى يقال الفكر تجريد العقل عن الغفلات ، أو وجوديا وهو الذى يقال الفكر هو تحديق العقل نحـو المعقولات ، وهذا كما أن الرؤية بالعين يتقدمها تحديق النظر إلى المرء وهو تقليب الحدقة نحوه التماسا لرؤيته بالبصر ، وكذا الرؤية بالعقل يتقدمها تحديق العقل نحو المطلوب التماسا لرؤيته بالبصيرة[1] .

(مسألة : الفكر المفيد للعلم موجود)

والسمنية أنكروه مطلقا ، وجمع من المهندسين اعترفوا به فى العدديات والهندسيات وأنكروه فى الإلهيات ، وزعموا أن المقصد الأقصى فيها الأخذ بالأولى والأخلق ، أما الجزم فلا سبيل إليه .

لنا : أن كل واحد من مقدمة المثال المذكورة يقينى وقد يجتمعان فى الذهن اجتماعا مستلزما للنتيجة المذكورة ، فالنظر المفيد للعلم موجود .

احتج المنكرون للنظر مطلقا بأمور أربعة .

أولها : العلم بأن الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز أن يكون ضروريا إذ كثيرا ينكشف الأمر بخلافه ، ولا نظريا وإلا لزم التسلسل وهو محال .

ثانيها : أن المطلوب إن كان معلوما فلا فائدة فى طلبه ، وإلا فإذا وجده كيف يعرف أنه مطلوبه .

وثالثها : أن الإنسان قد يكون مصرا على صحة دليل زمانا مديدا ثم يظهر له بعد ذلك ضعفه بدليل ثان ، وذلك الاحتمال قائم فى ذلك الثانى ، ومع قيام الاحتمال لا يحصل التعين .

رابعها : أن العلم بالمقدمتين لا يحصل معا فى الذهن بدليل أنا نجد فى أنفسنا أنا متى وجهنا الذهن نحو استحضار معلوم نقدر عليه فى تلك الحالة توجيهه نحو استحضار معلوم آخر ، فالحاضر فى الذهن أبدا ليس إلا العلم بمقدمة واحدة وذلك غير منتج بالاتفاق فالفكر لا يفيد العلم .

احتج المنكرون للنظر فى الإلهيات بوجهين .

أحدهما : أن إمكان طلب التصديق موقوف على تصور الموضوع والمحمول والحقائق الإلهية غير متصورة .

لنا ما سبق أنا لا نتصور إلا ما نجده بحواسنا أو نفوسنا أو عقولنا ، وإذا فقد التصور الذى هو شرط التصديق امتنع التصديق أيضا .

---

(١) أقول : إنه حد النظر بما هو أخص منه ، لأن هذا الحد مختص بما لا يقال من المبادى التصديقية إلى المطالب ، وقلما يتيقن مثل هذا النظر ابتداء وإلا كثر أن ينتقل من المطالب أولا إلى مباديها ثم من مباديها إليها ، وهذا لا يدخل بتمامه فى الحد المذكور ، وأيضا ترتيب تصورات يتوصل بها إلى تصور آخر لم يدخل فيه ، وهذا القسم هو الذى أمكن صاحب الكتاب ، ويتقدم ذلك تحليل تصور إلى مبادى يتألف منها الحد أعنى الانتقال من المحدود إلى الحد حتى ينافى بعد ذلك الانتقال من الحد إلى المحدود ، والحد الجامع للنظر أن يقال : النظر هو الانتقال من أمور حاصلة فى الذهن إلى أمور مستحصلة هى المقاصد والفكر بحسب الاصطلاح كالمرادف للنظر .

وثانيهما : أن أظهر الأشياء للإنسان وأقربها منه هويته التي إليها يشير بقوله أنا ، ثم إن العقلاء اختلفوا في تلك الهوية اختلافا لا يكاد يمكن الجزم بواحد منها فمنهم من قال هي هذا الهيكل المحسوس ، ومنهم من قال أجسام سارية فيه ، ومنهم من قال جزء لا يتجزء في القلب ، ومنهم من قال المزاج ، ومنهم من قال النفس الناطقة . وإذا كان علم الإنسان بأظهر الأمور وأقربها منه كذلك فكيف يكون حاله في معرفة أخفى الأمور وأبعدها مناسبة عنه .

الجواب عن الأول : أنه نظري والتسلسل عنه لازم ، لأن لزوم النتيجة عن المقدمتين إذا كان ضروريا كانتا ضروريتين إما ابتداء أو بواسطة شأنها كذلك ، وعنده علم ضروري بأن اللازم عن الضروري ضروري . علم بالضرورة أن الحاصل علم .

وعن الثاني : أنه معلوم التصور مجهول التصديق والمطلوب هو التصديق ، فإذا وجده ميزه عن غيره بالتصور المعلوم .

وعن الثالث : أنه معارض بأغلاط الحس .

وعن الرابع : أنا قد نعقل القضية الشرطية وهي مركبة من جملتين ، والحكم بلزوم إحدى الجملتين الأخرى يستدعي حضور العلم بهما حال الحكم بذلك اللزوم ، وذلك يدل على إمكان اجتماع العلمين دفعة في الذهن .

وعن الخامس : هب أن تلك الماهيات غير متصورة بحسب حقائقها لكنها متصورة بحسب عوارضها المشتركة بينهما وبين المحدثات وذلك كاف في إمكان التصديق .

وعن السادس : أن ما ذكرتموه يدل على صعوبة تحصيل هذا العلم لا على تعذره[1] .

---

(١) أقول : حاصل الجواب عن أول شبه السمنية أن العلم بأن نتيجة القياس المفروض علم نظري حاصل من مقدمتين إحديهما أن تلك النتيجة لازمة بالضرورة لضرورتين وهذه المقدمة ظاهرة البيان كما ذكره في المنطق ، وثانيتهما أن كل لازم بالضرورة لضرورتين علم بالضرورة ، فإذاً نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بديهي يحصل من نفس تصورها فينقطع التسلسل .

والجواب عن ثاني شبههم كما ذكر .

وأما الجواب عن ثالثها وهو المعارضة بغلط الحس : فالحاصل منه أن الحس يغلط مع أنكم معترفون يكون حكمه حقا فغلط العقل أيضا مثله ، فإما أن يعترفوا بحقيقة أحكام العقل وإما أن ينكروا حقيقة أحكام الحس وهذا جواب جدلي .

والجواب الحق : أن وقوع الغلط في البعض مع جواز الاحتراز عنه لا يوجب رد الكل والاحتمال غير باق مع جزم العقل .

وعن رابعها وخامسها : كما ذكر .

مسألة : لا حاجة فى معرفة الله تعالى وتقدس إلى المعلم

خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى .

لنا أنه متى حصل العلم بأن العالم ممكن وكل ممكن فله مؤثر علمنا أن العالم له مؤثر سواء كان هناك معلم أم لا ، واعتمد الجمهور منا ومن المعتزلة فى إبطال قولهم على أمرين .

أحدهما : أن حصول العلم بالشىء لو افتقر إلى المعلم لافتقر علمه بكونه معلما إلى معلم آخر ولزم التسلسل .

والثانى : أنا لا نعلم كون المعلم صادقا إلا بعد العلم بأن الله تعالى صدقه بواسطة إظهار المعجزة على يده ، فلو توقف العلم بالله سبحانه وتعالى على قوله لزم الدور ، فهذان الوجهان ضعيفان عندى .

أما الأول : فلاحتمال أن يكون عقل النبى والإمام أكمل من عقول سائر الناس ، فلا جرم كان عقله مستقلا بإدراك الحقائق وعقل غيره لم يكن مستقلا وكان محتاجا إلى التعليم .

وأما الثانى : فلأن ذلك إنما يلزم على من يقول العقل معزول مطلقا وقول المعلم وحده مفيد للعلم ، أما من يقول العقل لابد منه لكنه غير كاف بل لابد معه من معلم آخر يرشدنا إلى الأدلة ويوقفنا على الجواب فى الشبهات ، ولا يلزم منه ذلك لأنا نقول : عقولنا غير مستقلة بمعرفة الدلائل والجواب عن الشبهات ، فلا بد من إمام يعلمنا تلك الأدلة والأجوبة حتى أنا بواسطة تعليمه وقوة عقلنا نعرف تلك الحقائق ، ومن جملة تلك الحقائق هو أن يعلمنا ما يدل على إمامته وعلى هذا التقدير لا يلزم الدور والتسلسل .

واحتجوا بأنا نرى الاختلاف مستمرا بين أهل العالم ولو كفى العقل لما كان كذلك .

ونرى أن الإنسان وحده لا يستقل بتحصيل أضعف العلوم بل لا بد له من أستاذ يهديه ، وذلك يدل على أن العقل غير كاف .

والجواب عن الأول : أن من أتى بالنظر على الوجه المذكور لا يعرض له ماذكرت وعن الثانى أنه لانزاع فى العسر لكن الامتناع ممنوع وإلا لزم التسلسل ، ثم إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجهل الناس[1] .

← وأما السادس : فالقول بالجزء الذى لا يتجزأ فى القلب مذهب ابن الراوندى والقول بالهيكل المحسوس مذهب بعض المتكلمين ، ومذهب محققيهم أن تلك الهوية بأجزاء تتعلق بها الحياة ، والقول بالأجسام اللطيفة السارية فى البدن مذهب النظام من المعتزلة ، والقول بالمزاج مذهب جالينوس وبعض الأطباء ، والقول بالنفس الناطقة مذهب جمع من المتكلمين وجمهور الحكماء ، والجواب عنه ماذكره .

(١) أقول : هم لا ينكرون استلزام مقدمات إثبات الصانع لنتائجها لكن نقول هذا وحده لا يجزى ولا يحصل به النجاة إلا إذا حصل به تعليم لقول النبى ﷺ « أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله » وكثير من الناس كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم يأخذوا ذلك منه ما كان يقبل قولهم ، وأمثال هذا كثيرة مثل « قل هو الله أحد » « واعلم أنه لا إله إلا الله » فأمر بهذا القول وهو العلم وإن لم تقبلوا قوله كفرتم ، مع أنهم ←

(مسألة: الناظر يجب أن لا يكون عالما بالمطلوب)

لأن النظر طلب وطلب الحاصل محال .

لا يقال : ربما علمنا الشيء ثم ننظر فى الاستدلال عليه بدليل ثان .

لأنا نقول : المطلوب هناك ليس المدلول بل كون الثانى دليلا عليه وهو غير معلوم ، وأن لا يكون جاهلا جهلا مركبا لأن صاحب هذا الجهل جازم بكونه عالما ، وذلك يمنعه من الإقدام على الطلب ، ثم امتناع الاجتماع ذاتى أو للصارف فيه خلاف [1] .

(مسألة:المشهور فى بيان وجوب النظر أن معرفة الله تعالى واجبة)

ولا يمكن تحصيلها إلا بالنظر وما يتوقف الواجب المطلق عليه وكان مقدوراً للمكلف فهو واجب على ما سيأتى بيانه فى أصول الفقه – إن شاء الله تعالى .

الاعتراض عليه : لانسلم أنه يمكن إيجاب العلم ، وهذا لأن التصديق يتوقف على حصول تصور الطرفين والتصور غير مكتسب على ما مر ، ثم إذا حصلا فإن كان التصديق من لوازمهما كما فى الأوليات لم يكن التصديق مكتسبا أيضاً ، وإن لم يكن ضروريا افتقر فيه إلى توسط مقدمة أخرى ، والحال فيها كما فى الأول ولا يتسلسل

← معترفون بوجود الصانع كما حكى عنهم فى قوله عز من قائل : « ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله » وفى أمثاله فلو كانت العقول كافية لقالت العرب نحن نثبت الصانع بعقولنا ونعرف توحيده ولا نحتاج فى ذلك إليك. وقد اختصر مقدمتهم هذه فى كلام موجز وهو قوله العقل يكفى أم لا فإن كان يكفى فليس لأحد من الخلق حتى الأنبياء عليهم السلام هداية غيره من العقلاء ، وإن لم يكف فهو اعتراف بالاحتياج إلى التعليم ، ولهم كلام كثير فى إثبات مذهبهم .

والحق أن التعليم فى المعقولات ليس بضرورى مع أنه إعانة وهداية وحث على استعمال العقل وفى المنقولات ضرورى ، والأنبياء ماجاءوا لتعليم الصنف الأول وحده بل له وللصنف الثانى فإن العقل لا يتطرق إلى مايرشدون إليه . وأما قوله إنا نطالبهم بتعيين ذلك الإمام ونبين أنه من أجهل الناس ، فغير لازم عليهم لأنهم ما يدعون أن إمامهم يعلمهم علما إنما يدعون أن متابعته والاعتراف بإمامته إذا صار مضافا إلى المعارف العقلية وغيرها حصل النجاة ، وإلا فلا، وضعف هذه الدعوى وتعريها عن الحجة ظاهر غير محتاج فيها إلى إطناب .

(١) أقول: أما من قال اجتماع النظر والجهل المركب فى واحد بعينه ممتنع لذاته كاجتماع النقيضين أو الضدين احتج بأن النظر يجب أن يكون مقارنا للشك والجهل المركب مقارن للجزم واجتماعهما هو اجتماع النقيضين ومناقضة اللوازم قريبة من مناقضة الملزومات ، وقال بذلك أبو هاشم ، ومن قال عدم اجتماعهما لوجود الصارف كالأكل مع الامتلاء إنما قال بذلك لأنه يجوز وجود النظر مع عدم الشك وإليه ذهب القاضى وهو مذهب الحكماء ، قالوا إن كثيراً من الناس يتعلمون من غير أن يسبق شك إلى أذهانهم ،وذهب أبو إسحاق الاسفرائينى إلى أن الناظر يمتنع أن يكون شاكا .

إلى غير النهاية بل ينتهى إلى الأوليات وهى غير مكتسبة لاتصور طرفها ولا استلزام ذينك التصورين للتصديق لإثبات أحدهما للآخر أوسلبه عنه ، ثم إن لزوم مايلزم منها ضرورى، وكذا القول فى اللازم الثالث والرابع، فظهر أن العلوم غير مقدورة البتة ، فكان الأمر بها أمرا بما لايطاق وأنه غير جائز ولو صح لبطل أصل الدليل[١] .

سلمنا إمكان الأمر بالعلم لكن لا نسلم إمكان الأمر بمعرفة الله تعالى لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب فقبل معرفة الموجب لا يمكن معرفة الإيجاب فيكون الأمر بمعرفة الموجب تكليفا بالمحال[٢] .

سلمناه لكن لا نسلم ورود الأمر به بل الأمر إنما جاء بالاعتقاد المطابق تقليدا كان أو علما ، لأنه عليه الصلاة والسلام ماكان واحدا بهذه الأدلة[٣] .

سلمنا أن التقليد غير كاف ، لكن لم قلتم أن الظن غير كاف ، والاعتماد على قوله تعالى « فاعلم » ضعيف لأن الظن الغالب قد يسمى علما ، ولأن الخطاب خاص ، ولأن الأدلة اللفظية غير يقينية على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى ، فلا يمكن بناء المطالب اليقينية عليها[٤] .

سلمنا ولكن ما الدليل على أنه لاطريق إلى المعرفة سوى النظر ، ثم إنا على سبيل التبرع نذكر طرقا أخر وهى قول الإمام المعصوم أو الإلهام أو تصفية الباطن كما يقوله أهل التصوف ، ولأنا لو قلنا إنه لاطريق سوى الاستدلال لكان المسلم إذا ناظر الدهرى وانقطع فى الحال وجب أن لايبقى على الدين ، لأن الشك فى مقدمة واحدة من الدليل كاف فى حصول الشك فى المدلول وذلك يقتضى أن يخرج المسلم عن الدين فى كل لحظة بسبب

---

(١) أقول : قد مر الكلام على قوله التصور غير مكتسب ولا وجه لإعادته ، أما التصديقات فإن كانت فالجمع بين تصورى طرفيها مكتسب ،وهو الحصول فى قوله،إذا حصلا،وما يحصل بتوسيط اكتساب فهو مكتسب، والتوسيط فى قوله افتقر فيه إلى توسيطه مقدمة أخرى عبارة عن الاكتساب ، فإذا ظهر أن من العلوم ما هو مكتسب والقول بأن الأمر بما لايطاق غير جائز مخالف لمذهب أهل السنة .وقوله :لوصح ذلك لبطل أصل الدليل، كلام يتعلق بمسألة الجبر والقدر ولا وجه للاشتغال بهما ههنا .

(٢) أقول : أما المعتزلة فلا يقولون بوجوب المعرفة من جهة الأمر بل من جهة العقل فلا يرد عليهم هذا الإشكال ، وأما أهل السنة فيقولون استماع الأمر بالوجوب وإمكانه يوجبان فى المستمع التفحص منه ، وإذا تفحص حصل العلم السمعى بالوجوب ، وهذا هو المراد من قولهم : وجوب المعرفة سمعى ، وإمكان معرفة الإيجاب لا يتوقف على معرفة الموجب ويكفى بالاستماع فى تحقيق الإيجاب ، ولا يلزم منه تكليفه بالمحال .

(٣) أقول : أما المعتزلة فلا يحتاجون إلى ورود الأمر ، وأما أهل السنة فيقولون بورود الأمر والتكليف به كما فى قوله تعالى « قل انظروا » وفى أمثاله ظاهر متفق عليه ، إنما الخلاف فى أن تحقيق الأدلة فرض على الكفاية أو على الأعيان .

(٤) أقول : الظن ممكن الزوال وفى زواله خطر عظيم ، وقد ورد النص الصريح بالأمر بالاحتراز عن الخطر فيتعين الأمر بتحصيل اليقين قطعا ، وأيضاً الوجوب الشرعى يثبت بالأدلة الظنية وهذه الأدلة توقع الظن بوجوب المعرفة على الوجه اليقينى .

كل مايهجس فى خاطره من الأسئلة (١) .

سلمنا لكن لم قلتم أن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب فإن قلت لو لم يجب لكان ذلك تكليفا بما لا يطاق قلت : ولم قلت إنه غير جائز ، بل التكاليف بأسرها كذلك ، لأن ما علم الله تعالى وقوعه وجب وما علم عدمه امتنع (٢) .

سلمناه لكن تكليف ما لا يطاق إنما يلزم لو كان الأمر بالمعرفة ثابتا على الإطلاق وهو ممنوع .

فلم لايجوز أن تكون صيغة الأمر وإن كانت مطلقة فى اللفظ لكن فى المعنى مقيدة كما فى قوله تعالى «وآتوا الزكاة».

الجواب عن هذه الأسئلة وإن كان ممكنا لكن الأولى التعويل على ظواهر النصوص كقوله تعالى «قل انظروا» (٣) .

(مسألة : وجوب النظر سمعى خلافا للمعتزلة وبعض الفقهاء من الشافعية والحنفية)

لنا قوله تعالى : وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ، ولأن فائدة الوجوب الثواب والعقاب ، ولا يقبح من الله تعالى شىء من أفعاله ، فلا يمكن القطع بالثواب والعقاب من جهة العقل ، فلا يمكن القطع بالوجوب .

---

(١) أقول : القائلون بأن المعرفة تحصل من قول الإمام لاينكرون النظر بل يشبهون النظر بنظر العين ، وقول الإمام بالضوء الخارجى ، ويقولون كما لا يتم الإبصار إلا بهما فلا تتحصل المعرفة إلا بمجموعهما ، ولفظة التعليم دالة على مجموعهما ، وأما الإلهام فلو ثبت وقوعه لما أمن صاحبه أنه من الله أو من غيره إلا بعد النظر ، وإن لم يقدر على العبارة عنه ، وأما تصفية الباطن ، فإن أهل التصوف مجمعون على أنها لاتفيد إلا بعد طمأنينة النفس فى المعرفة سواء حصلت فى يقين أو تقليد ، وأما زوال الاعتقاد بوقوع الشك فى بعض المقدمات فذلك إنما يمكن لغير المتيقنين كالمقلدين ومن يجرى مجراهم ، وذلك أن اليقين لا يمكن أن يزول .

(٢) أقول : مالا يتم الواجب المطلق إلا به ، وكان مقدوراً للمكلف كان واجبا عليه ، فإن الذى كلفه الإتيان به كلفه كيف ماكان وهو قادر عليه من جهة تقديم مالا يتم ذلك الفعل إلا به فهو مكلف بذلك التقدم أولا ثم بتلك الفعل ثانيا وأما وجوب وقوع ما علم الله وقوعه فهو وجوب لاحق بالواقع بعد فرض وقوعه وليس بوجوب يوجب الوقوع ، فإن العلم بالشىء لايكون علة له من حيث هو علم ، وإلا فعلمنا بطلوع الشمس غدا يكون علة لطلوعها غدا وذلك محال ، فإن المعلول الواحد لايكون له إلا علة واحدة ، ولو كان العلم السابق لمنافيا للاختيار لكان الله تعالى غير مختار فى أفعاله الحدثة ، وهو باطل بالاتفاق .

(٣) أقول : الوجوب الشرعى لايرتفع باحتمال التخصيص بل يرتفع بالتخصيص الواقع المعلوم وقوعه ، وإلا فلن يكون شىء بواجب شرعى أصلا ، وأما التعويل على ظاهر النص مع التشكيك بمثل هذه الأسئلة فكالممتنع .

واحتجوا : بأنه لو لم يثبت الوجوب إلا بالسمع الذى لا يعلم صحته إلا بالنظر فللمخاطب أن يقول : إنى لا أنظر حتى لا أعرف كون السمع صدقا وذلك مفض إلى إفحام الأنبياء

والجواب : أن هذا لازم عليكم أيضاً لأن وجوب النظر وإن كان عندكم عقليا لكنه غير معلوم بضرورة العقل ، لا أن العلم بوجوب النظر يتوقف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى ، وأن النظر طريق إليها ولا طريق إليها سواه ، وأن مالا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، وكل واحد من هذه المقدمات نظرى والموقوف على النظرى نظرى، فكان العلم بوجوب النظر عندهم نظريا، فللمخاطب أن يقول لا أنظر حتى لا أعرف وجوب النظر ، ثم الجواب أن الوجوب لا يتوقف على العلم بالوجوب وإلا لزم الدور بل يكفى فيه إمكان العلم بالوجوب ، والإمكان هنا حاصل فى الجملة[1] .

(مسألة : اختلفوا فى أول الواجبات)

منهم من قال : هو المعرفة . ومنهم من قال : هو النظر المفيد للمعرفة ، ومنهم من قال : هو القصد إلى هذا النظر وهذا خلاف لفظى ؛ لأنه إن كان المراد منه أول الواجبات المقصودة بالقصد الأول ، فلا شك أنه هو المعرفة عند من يجعلها مقدورة ، والنظر عند من لا يجعل العلم مقدورا ، وإن كان المراد أول الواجبات كيف كانت ، فلا شك أنه القصد[2] .

(مسألة : حصول العلم عقيب النظر الصحيح بالعادة عند الأشعرى وبالتولد عند المعتزلة)

والأصح الوجوب لا على سبيل التولد ، أما الوجوب ، فلأن كل من علم أن العالم متغير وكل متغير ممكن فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يعلم أن العالم ممكن، والعلم بهذا الامتناع ضرورى، وأما بطلان التولد

---

(١) أقول : حكى عن القفال الشاشى من أصحاب الشافعى ، وعن بعض الفقهاء الحنفية مع كونهم من أهل السنة أنهم قالوا بوجوب المعرفة عقلا ، والقول بأن المعرفة واجبة هى إحدى مقدمتى المسألة المتقدمة وقوله فائدة الوجوب الثواب والعقاب فيه نظر ، لأن أهل السنة لا يوجبون الثواب على الطاعة ، والمعتزلة يقولون بأن القول بوجوب الثواب على الطاعة سمعى ، والوجوب العقلى يثبت باستحقاق تاركه الذم عقلا فهنا الاستدلال ساقط ، وأما قوله فى معارضة المعتزلة فغير متوجه عليهم ، لأن وجوب النظر عندهم ليس يتوقف على العلم بالوجوب ، بل قالوا دفع الضرر المظنون الذى لعله يلحق بسبب الجهل بالمنعم واجب فى البديهة العقلية وذلك لا يمكن إلا بمعرفته وذلك لا يزول بترك النظر بل إنما يزول بالنظر ، وأما الوجوب السمعى فلو كفى فيه إمكان العلم بالوجوب للزم أن يجب على المكلفين مالا يعلمونه أصلا ، لأن إمكان العلم بصدق الواجبات غير الذى يعلمونه حاصل، والصواب أن يقال : إمكان العلم بصدق الأوامر السمعية يقتضى وجوب النظر فيها .

(٢) أقول : حكى عن أبى الحسن الأشعرى أن أول الواجبات هو العلم بالله تعالى ، وأما القول بأن أول الواجبات هو النظر فهو مذهب المعتزلة ، وقيل إليه ذهب أبو إسحاق الإسفرائينى ، وذهب إمام الحرمين إلى أن أول الواجبات هو الشك وهذا ليس بصحيح ، لأن الشك لا يكون مقدورا ، وإن كان مقدورا فلا يكون مرادا للعاقل ، وسائر الاختلافات يتعلق باختلاف الاعتبارات كما بينه .

فلأن العلم فى نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ، والقياس على التذكر لا يفيد اليقين ولا الإلزام ، لأنهم إنما لم يقولوا فى التذكر لعلة لا توجد فى النظر ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق وإلا منعوا الحكم فى الأصل[1] .

---

(١) أقول : الأشعرى يقول لا مؤثر إلا الله تعالى ، والعلم بعد النظر حادث محتاج إلى المؤثر فاذا هو فعل الله تعالى، وليس على الله شىء واجبا وقوعه غير واجب وهو أكثرى فهو عادى كطلوع الشمس كل يوم. وذلك أن أفعال الله المكررة يقال إنه جعلها بإجراء العادة ، وكل مالا يتكرر أو يتكرر قليلا فهو خارق للعادة أو نادر .

وأما المعتزلة فلما أثبتوا لبعض الحوادث مؤثرا غير الله تعالى قالوا بأن كل فعل يصدر عن فاعله بلا توسط شىء آخر كالاعتماد من الحيوان، يقولون إنه حصل منه بالمباشرة وكل ما يصدر عنه بتوسط شىء آخر كالحركة التى تصدر عنه بواسطة الاعتماد يقولون إنه حصل منه بالتوليد .

وههنا قال الأشعرى: إن الله يخلق العلم بعد النظر على سبيل إجراء العادة وليس بممتنع أن لا يخلقه بعده .

وقال المعتزلى : إنه يحصل من الناظر بتوسط النظر على سبيل التوليد فهو متولد واجب وقوعه بعد النظر وقوع المعلول بعد العلة التامة .

وصاحب الكتاب : وافق الأشعرى فى كونه من فعل الله تعالى ووافق المعتزلى فى كونه واجب الوقوع بعد النظر ، وخالف الأشعرى فى قوله ليس بممتنع أن لا يخلقه ، وخالف المعتزلى فى أنه من فعل الناظر واستدل على الوجوب بالمثال الذى ذكره ، وله أن يدعى ذلك فى جميع اللوازم مع الملزومات .

وللأشعرى أن يمنع قوله فمع حضور هذين العلمين فى الذهن يستحيل أن لا يحصل العلم بالنتيجة بخوارق العادات ، فإن العاقل يحكم باستحالة وقوع النطق من الجمادات ، وقد يقع ذلك عند ظهور المعجز من الأنبياء . قيل وإنما أخذ صاحب الكتاب هذا القول من القاضى أبى بكر الباقلانى وإمام الحرمين فإنهما قالا باستلزام النظر العلم على سبيل الوجوب لا يكون النظر علة أو مولدا .

ثم إن الاشعرية ردوا قول المعتزلة باستعمال القياس ، فإن القدماء من المتكلمين كانوا يستعملون القياس فى علم الأصول الذى يستعمل فى الفقه وهو إلحاق فرع لأصل فى حكم بسبب جامع لهما يدعون أنه السبب فى الحكم بالأصل وهو موجود فى الفرع ، فيجب أن يكون مسببه وهو الحكم موجودا أيضاً فى الفرع .

وطلاب اليقين لا يعتمدون عليه بل يقولون : هذا القياس على تقدير صحته لا يفيد اليقين بل يوقع ظنا فقط وعلى تقدير المساعدة فى استعماله ربما يفرقون بين الأصل والفرع بما يمنع كون الجامع مقتضيا للحكم فى الفرع وإن كان مقتضيا له فى الأصل . فقال المصنف : قياس الأشعرى النظرى فى قوله إن النظر لا يولد العلم على التذكر فإن المعتزلى يوافقه فى أن التذكر لا يولد العلم الذى يعود بالتذكر لا يفيد اليقين لكونه قياسا غير مفيد لليقين ولا الإلزام على تقدير المساعدة فى استعماله القياس فى المطالب العقلية ، لأن المعتزلة لم يقولوا بالتولد فى التذكر ، لعلة توجد فى التذكر ولا توجد فى النظر وتلك العلة أن التذكر ربما يحصل من غير قصد المتذكر ، والنظر لا يحصل من غير قصد الناظر ، فإن صحت تلك العلة ظهر الفرق فسقط الاستدلال بهذا القياس ، وإلا منع←

(مسألة . النظر الفاسد لا يولد الجهل ولا يستلزمه عند الجمهور منا ومن المعتزلة)

وقيل : إنه قد يستلزم وهو الحق عندى لما أن كل من اعتقد أن العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر فمع حضور هذين الجهلين استحال أن لا يعتقد أن العالم غنى عن المؤثر وهو جهل .

احتجوا : بأن النظر فى الشبهة لو استلزم الجهل لكان نظر المحق فى شبهة المبطل يفيده الجهل .

جوابه : أنه معارض بأن النظر فى الدليل لو أفاد العلم لكان نظر المبطل فى دليل المحق يفيده العلم ، فإن جعلت هناك شرط الإفادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه[1] .

(مسألة : الفكر هو ترتيب تصديقات يتوسل بها إلى تصديقات أخر)

ثم التصديقات المستلزمة إن كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو الفكر الصحيح وإلا فهو الفكر الفاسد[2] .

(مسألة ذكر ابن سينا أن حضور المقدمتين فى الذهن لا يكفى لحصول النتيجة)

فإن الإنسان قد يعلم أن هذا الحيوان بغلة وأن كل بغلة عاقر ومع هذين العلمين ربما رأى بغلة منتفخة البطن فظن أنها غير عاقر ، بل لا بد مع حضور المقدمتين من التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية وهذا ضعيف ، لأن اندراج إحدى المقدمتين تحت الأخرى إما أن يكون معلوما مغايرا لتلك المقدمتين وإما أن لا يكون ، فإن كان مغايرا كان ذلك مقدمة أخرى لابد منها فى الإنتاج ، ويكون الكلام فى كيفية التئامها مع الأولين كالكلام فى كيفية التئام الأولين ، ويفضى ذلك إلى اعتبار مالا نهاية له من المقدمات ، وإن لم يكن ذلك معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا فى الإنتاج ؛ لأن الشرط مغاير للمشروط ، وههنا لا مغايرة فلا يكون شرطا ، وأما حديث البغلة فكذلك إنما يكون إذا كان الحاضر فى الذهن إحدى المقدمتين

فى التذكر أيضا وهو أن يقولوا بتولد التذكر كما قالوا فى النظر بعينه وإنما أمكن ذلك لهم لأن أبا هاشم من المعتزلة قال بأن التذكر السانح للذهن من غير قصد لا يولد العلم التابع له؛لأن ذلك إنما يكون من فعل الله تعالى، والذى يفعله العبد بقصده واختياره فهو مولد لأن ذلك العلم إنما يحصل للعبد بسبب ما هو من فعله .

(١) أقول : لا يولد وإلا لكان الجاهل معذوراً ، وأما الذين يقولون بالاستلزام فقد اختلفوا والمصنف يقول باستلزامه للجهل وكلامه ظاهر .

(٢) أقول : الفكر الصحيح مشروط بمطابقة كل واحد من تصديقاته لما فى نفس الأمر ، ويكون الترتيب على الوجه الذى ينبغى ، والشرط الأخير داخل فى تصور التصديقات بالاستلزام ، والفكر الفاسد يكون فاسدا لفوات الشرطين أو أحدهما ، ويفهم من قوله ذلك ، أن لا يكون التصديقات المطابقة عن المستلزمة داخلة فى الفكر الفاسد .

فقط إما الصغرى أو الكبرى ، أما عند اجتماعهما فلا نسلم أنه يمكن الشك في النتيجة [1] .

(مسألة اختلفوا في أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول هل هو عين العلم بالمدلول أم لا)

والحق أن هنا أمورا ثلاثة : العلم بذات الدليل كالعلم بإمكان العالم ، والعلم بذات المدلول كالعلم بأنه لا بد له من مؤثر ، والعلم بكون الدليل دليلا على المدلول ، أما العلم بذات الدليل فهو مغاير للعلم بذات المدلول ومستلزم له ، وأما العلم بكون الدليل دليلا على المدلول فهو مغاير أيضا للعلم بذات الدليل والمدلول لأنه علم بإضافة أمر إلى أمر والإضافة بين الشيئين مغايرة لهما فالعلم بها مغاير للعلم بهما . ولا يجوز أن يكون المستلزم للعلم بالمدلول هو العلم بكون الدليل دليلا عليه لأن العلم بإضافة أمر إلى أمر يتوقف على العلم بالمتضايفين ، فالعلم بكون الدليل دليلا على المدلول يتوقف على العلم بوجود المدلول ، فلو كان العلم بوجود المدلول مستفادا من العلم بكون الدليل دليلا عليه لزم الدور وأنه محال وبالله التوفيق .

المقدمة الثالثة في الدليل وأقسامه [2]

(مسألة تعريف الدليل والأمارة وبيان أقسامهما)

الدليل : هو الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول ، والأمارة هو الذي يلزم من العلم بها ظن وجود

---

(١) أقول : رده على ابن سينا أضعف من الذي ادعى ضعفه ، لأن الاندراج إن كان مغايرا للمقدمتين لا يجب أن يكون مقدمة ثالثة ، لأن المقدمة قضية جعلت جزء قياس ، والاندراج ليس بقضية إنما هو جزء صوري يحصل للمقدمتين بعد التأليف ، والجزء الصوري لا يكون مقدمة ، والاندراج هو العلم بكون الأصغر بعض الجزئيات من الأوسط الذي وقع الحكم بالأكثر على جميعها ، وهذا غير المقدمتين ، ومعلوم أن بعض المقدمتين لا يفيد النتيجة إلا عند هذا العلم وقوله ، فإن لم يكن معلوما مغايرا للمقدمتين استحال أن يكون شرطا في الإنتاج ، إنما يصح إذا جعل استلزام المقدمتين أما إن جعل مغايرا لهما مغايرة الصورة للمادة أو العارض للمعروض وجب أن يكون شرطا في الإنتاج مع كونه مغايرا لهما .

(٢) أقول : يريد أن يبين أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول ليس هو عين العلم بالمدلول فبين أن العلم بإضافه أمر إلى أمر متوقف على العلم بالمضافين وهذا يكفيه ، ثم إنه أراد أن يبين أن الأمر الإضافي ليس هو المستلزم للعلم بالمدلول ، واحتج بأنه متوقف على وجود المدلول فلا يكون مستفادا منه وهذا البيان غير موافق للدعوى ، لأن المعلول مع كونه مستفادا من العلة مستلزم لها ، فإن أراد نفي تخصيصه بالاستلزام فليس في البيان ما يفيد ذلك .

واعلم أن هذه المسألة إنما تجري بين المتكلمين عند استدلالهم بوجود ماسوى الله على وجوده تعالى .

فيقولون: لا يجوز أن يكون وجه دلالة وجود ماسوى الله على وجوده مغايرا لهما ، فإن المغاير لوجوده داخل في وجود ماسواه والمغاير لوجود ماسواه هو وجوده فقط .

والجواب عنه: أن العلم بوجه دلالة الدليل على المدلول الذي هو مغاير لهما هو أمر اعتباري عقلي ليس بموجود في الخارج كما سيجيء في تحقيق التضايف .

المدلول ، وكل واحد منهما إما أن يكون عقليا محضا أو سمعيا محضا أو مركبا منهما ، أما العقلى فلابد وأن يكون بحيث يلزم من وجوده وجود المدلول ، فاللزوم حاصل لامحالة من هذا الطرف ، فإن لم يحصل من الطرف الطرف الآخر فهو والاستدلال بالمشروط على الشرط كالاستدلال بالعلم على الحياة ، وإن حصل من الآخر فهو الاستدلال بالعلة المعينة على المعلول المعين والمعلول المعين على العلة المطلقة أو المعينة إن ثبت التساوى بدليل منفصل أو بأحد المعلولين على الثانى وهو مركب من الأولين أو بأحد المتلازمين على الآخر كالمتضايفين ، أما السمعى المحض فمحال لأن خبر الغير مالم يعرف بالعقل صدقه لم يفد ، وأما المركب فظاهر[1] .

(مسألة : الدليل اللفظى لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة)

عصمة رواة مفردات تلك الألفاظ وإعرابها وتصريفها وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتأخير والتقديم والنسخ وعدم المعارض العقلى الذى لوكان لرجح عليه، إذ ترجيح النقل على العقل يقتضى القدح فى العقل المستلزم للقدح فى النقل لافتقاره إليه وإذا كان المنتج ظنيا فما ظنك بالنتيجة[2] .

(مسألة : النقليات بأثرها مستندة إلى صدق الرسول)

فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به لا يمكن إثباته بالنقل وإلا لزم الدور ، أما الذى لا يكون كذلك فكل ماكان خبرا بوقوع مما لا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا وهو إما العام كالعاديات أو الخاص كالكتاب والسنة ، والخارج عن القسمين يمكن إثباته فى الجملة بالعقل والنقل معا[3] .

---

(١) أقول : الصواب أن يقال : الدليل هو الذى يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ، فإن من المدلول مالا وجود له ويستدل عليه كنفى العلم الذى يستدل عليه بنفى الحياة ، وكذلك الدليل والأمارة هى الذى يلزم من النظر فيها الظن بالمدلول. وأما قوله « فاللزوم حاصل لا محالة من هذا الطرف وإن حصل من الطرف الآخر فهو كذا وكذا » فلا شك فى أن اللزوم إذا حصل من الطرفين كان الطرفان متلازمين ثم قوله بعد ذلك « أو بأحد المتلازمين على الآخر » هو عين ما قاله أولا لأنه قسيمه ، والاختلاف بينهما ليس إلا بالأمثلة والتلازم بين المضافين فى الحقيقة ليس مغايرا لما ذكر فى العلة والمعلول ، لأن ذات كل واحد من المضافين علة الإضافة المتعلقة بالآخر فهو نوع من دلالة العلة على المعلول ، إلا أنه واقع مرتين فى الجانبين والباقى ظاهر .

(٢) أقول: كثير من الفقهاء يقولون : الدليل اللفظى يفيد العلم ، وذهب المصنف إلى أنه لا يفيده عند هذه الأمور ، ويزاد فى بعض النسخ وعدم النسخ ومحكمات القرآن لا يقع فيها شك بسبب رواة الألفاظ وتصريفها وإعرابها والاشتراك والنسخ والتقديم والتأخير وبسبب المعارض العقلى فإن وقع فيها شك بسبب المجاز أو التخصيص أو الإضمار فممكن .

(٣) أقول : الذى يستند إلى صدق الرسول فقط كالأشياء التى نقلت عنه عليه الصلاة والسلام بالتواتر فإن

(مسألة : الدليل والمدلول إما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا)

إذا استدللنا بشىء على شىء فإما أن يكون أحدهما أخص من الثانى أو لا يكون ، والأول على قسمين ، لأنه إما أن يستدل بالعام على الخاص وهو القياس فى عرف المنطقيين أو بالعكس وهو الاستقراء . وأما الثانى فلا يمكن الاستدلال بأحدهما على الآخر إلا إذا اندرجا تحت وصف مشترك بينهما ، فيستدل بثبوت الحكم فى إحدى الصورتين على أن المناط هو المشترك ، ثم يستدل بذلك على ثبوته فى الصورة الأخرى وهو القياس فى عرف الفقهاء . وهو فى الحقيقة مركب من القسمين الأولين ، ثم القياس بالمعنى الأول على خمسة أقسام .

أحدها : أن نحكم بلزوم شىء لشىء فيلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم تحقيقا للزوم ، ولا يلزم من عدم الملزوم عدم اللازم ولا من وجود اللازم وجود الملزوم تصحيحا للعموم .

وثانيها : التقسيم المنحصر إلى قسمين فإنه يلزم من دفع أيهما كان ثبوت الآخر ومن ثبوت أيهما كان ارتفاع الآخر .

وثالثها : إذا حكمنا بثبوت الألف لكل ما ثبت له الباء أو بانتفاء الألف عن كل ما ثبت له الباء ثم رأينا الباء ثابتا لكل الجيم أو لبعضه حكمنا بثبوت الألف .

ورابعها : إذا حكمنا بالألف ثابتا للباء ومسلوبا عن الجيم ، فإن كان وقت السلب والإيجاب واحدا كفى ذلك فى مباينة الطرفين ، فأما إذا لم يعين الوقت لم ينتج إلا عند اعتبار الدوام فى أحد الطرفين ، لأن دوام إحدى القضيتين يوجب الآخر كيف كان .

وخامسها : إذا حصل وصفان فى محل واحد فقد التقيا فيه أما فى الخارج عنه فربما يحصل ذلك الالتقاء وربما لا يحصل ، فلا جرم كان اللازم منه هو الحكم الجزئى ، وتفاصيل هذه المناهج مذكور فى كتبنا المنطقية .

الركن الثانى

تقسيم المعلومات

(المسألة الأولى فى أحكام الموجودات)

المعلوم إما أن يكون موجودا أو معدوما فهنا ثلاث مسائل[1] .

← النقل عنه يصير ضروريا كأمره بخمس صلوات تشتمل على سبع عشرة ركعة فى اليوم والليلة وأمثال ذلك لاطريق إليها إلا العقل ، وكل ماكان العلم بصدق الرسول متوقفا عليه هو كإثبات الصانع العالم القادر المختار المتكلم ، والخارج عن القسمين كتوحيد الإله وعصمة الأنبياء ، والنقل العام كالعاديات مثل ماينقل بالتواتر الذى يحصل العلم به لمن يصدق الرسول ولمن لايصدقه ، والخاص لمن يصدقه هو ماشتمل عليه الكتاب والسنة .

(١) أقول : يريد إيراد جمع الحجج مفصلة بقول موجز وهو فى غاية الحسن والبلاغة ، وذلك أنه قسم الاستدلالات إلى ثلاثة أقسام قياس المنطقيين والاستقراء وقياس الفقهاء المسمى عند المنطقيين بالتمثيل وأخر القول فى القسم الأول ، أما الاستقراء فهو الحكم على كل مائبت لجزئياته ، فإن كانت الجزئيات محصورة سمى ←

. . . .

بالاستقراء التام والقياس المقسم كقولنا العدد إما زوج وإما فرد ، وكل زوج يعد بالواحد وكل فرد يعد بالواحد وكل عدد يعد بالواحد وهذا يقيني ، وإن لم تكن الجزئيات محصورة فذلك الحكم يكون ظنيا لاحتمال أن يكون جزئي غير ماذكر بخلاف ماذكر والمثال المشهور فيه الحكم بأن كل حيوان يحرك فكه الأسفل عند المضغ لكون الناس وجميع البهائم والسباع كذلك وذلك الحكم غير يقيني ربمايقع فيه مخالف في جزئي غير هذه الجزئيات كالتمساح ، فإنه يحرك الفك الأعلى عند المضغ وأما قياس الفقهاء فظني أيضاً لأن ثبوت الحكم في إحدى الصورتين لايدل على أن علة ذلك الثبوت هو الأمر المشترك ، ولو ثبت أن المشترك علة لذلك الثبوت فمن الجائز أن يكون علة خاصة بتلك الصورة ، أعني يكون خصوصية تلك الصورة شرطا في عليتها أما إن ثبت أن عليته للحكم عام حيث كان رجع هذا القسم إلى القسم الاول أعني الاستدلال بالكلي على جزئياته ، وصار ذكر الصورة بكون الحكم فيه لها ثابتا حشوا لاتأثير له أصلا ، وإنما يختص هذا بالفقهاء لأنهم يكتفون بحصول الظن ولايستعمله جميعهم أيضاً .

أماقوله: «هو بالحقيقة مركب من الأولين» فلأنه يستدل فيه بجزئي على كلي كافي الاستقراء إلا أن الاستقراء لايقتصر على جزئي واحد ثم يستدل من ذلك الكلي على الجزئي الآخر ، وذلك أيضاً ليس يقينيا فهو مركب مما يشبه الأولين وليس منهما .

ثم القياس بالمعنى الأول ينقسم إلى استثنائي واقتراني فالاستثنائي ماتركب من مقدمتين أولاهما شرطية والأخرى مقرونة بلكن وتكون عين أحد طرفي الشرطية أو نقيضها ، والاقتراني هو الذي لايكون كذلك ، والاستثنائي ينقسم إلى متصلة ومنفصلة ، وفي المتصلة يحتمل أن يكون التالي وهو اللازم أعم من المقدم الذي هو الملزوم كوجود العلم ووجود الحياة فيستدل من غير الملزوم ومن غير اللازم ولايستدل من وجود اللازم ولا من عدم الملزوم .

وقد أورد ذكر المنتج منها وغير المنتج في كلمات قليلة ، وفي المنفصلة يستدل بعين كل واحد على نقيض الآخر وبالعكس فينتج أربع نتائج .

وأما الاقتراني فلابد في مقدمتيه من جزء مشترك بينهما ومن جزء خاص لكل واحدة منهما فيتناسبا وإذا التقى المشترك ثبت الحكم المطلوب بين المنافيتين وهو النتيجة وينقسم إلى أربعة أقسام محكوما به في إحديهما محكوما عليه في الأخـــــرى وإما محكوما به فيهما وإما محكوما عليه فيهما ، والأول ينقسم إلى مايكون المشترك محكوما به في المقدمة التي يكون التالي من جزئيها محكوما عليه في النتيجة ويسمى شكلا أولا ، وإما أن يكون بعكس ذلك ويسمى شكلا رابعا، ولا يورد في أكثر الكتب لبعده عن الطبع، وأما إذا كان المشترك محكوما به فيهما فيسمى شكلا ثانيا ، وإذا كان محكوما عليه فيهما يسمى شكلا ثالثا والعمدة هو الأول وينتج منه أربعة ضروب، لأن المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة يجب أن تكون موجبة كلية أو جزئية ، والأخرى يجب أن تكون كلية موجبة أو سالبة ، والنتائج أربع موجبة كلية وموجبة جزئية وسالبة كلية وسالبة جزئية، وقد أورد ذلك في ألفاظ قليلة في غاية الإيجاز، والثاني أورده على سبيل الاختصار ، والمنتج

= الأولى : تصور الوجود والعدم بديهي لأن ذلك التصديق يتوقف على هذين التصورين وما يتوقف عليه البديهي أولى أن يكون كذلك ، ولأن العلم بالوجود جزء من العلم بأنه موجود ، وإذا كان العلم بالمركب بديهيا كان العلم بمفرداته كذلك[1] .

الثانية : ذهب جمهور الفلاسفة والمعتزلة وجمع منا إلى أن الوجود وصف مشترك فيه بين الموجودات ، والأقرب أنه ليس كذلك .

لنا أنه لو كان كذلك لكان مغايراً للماهية فيكون الوجود قائما بما ليس بموجود ، وتجويزه يفضي إلى الشك في وجود الأجسام[2] .

احتجوا بأن مقابل النفي واحد وإلا لبطل الحصر العقلي ، فيجب أن يكون الإثبات الذي هو مقابل النفي واحداً ولأنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب والممكن ومورد التقسيم مشترك بين القسمين ، ولأنا إذا علمنا وجود شيء فلا يتغير ذلك الاعتقاد بتغير اعتقاد كونه جوهراً أو عرضا وذلك يقتضي أن الوجود أمر مشترك بينهما .

والجواب عن الأول : أن ارتفاع مقابل كل ماهية يحقق تلك الماهية ولا واسطة بين هذين القسمين ، وهذا يدل على ثبوت أمر عام .

منه أربعة ضروب أيضاً ، ولابد من أن يتألف من موجبة وسالبة والمقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة كلية ولا ينتج إلا سالبة متباينة الباقيين دائم الحكم ليكون المتباينان كطرفي النقيض ، والنتائج تكون إما سالبة كلية وإما سالبة جزئية . والثالث أيضا أورده على سبيل الاختصار يجب فيه أن يكون المقدمة التي تشتمل على المحكوم عليه في النتيجة موجبة وإحداهما كلية والمنتج منه ستة أضرب كلها جزئية إما موجبة وإما سالبة ، وعبر عن الجزئية بقوله يلتقي المحكوم والمحكوم عليه في كل وفي خارج ذلك المحل فربما لا يلتقيان ، وأما الشكل الرابع فلم يذكره لما مر ، وتفاصيل ذلك يستدعي كلاما طويلا .

(١) أقول : هذا لازم من مذهبه ، وهو أن التصديق عبارة عن مجموع التصورات مع الحكم ، وغير لازم على مذهب من يقول التصديق هو الحكم وحده ، لكن الحق ههنا هو الذي ذكره ، وما اعترض به عليه فيما مر ظاهر الفساد .

(٢) أقول : لو كان الوجود عرضا ومحله ليس بموجود لكان تجويز ذلك يفضي إلى الشك في وجود الأجسام لكن ليس كذلك ، فإن محل الوجود أمر معقول لا مع اعتبار الوجود ولا مع اعتبار اللاوجود ولا مع لا اعتبار أحدهما ، ثم إذا أخذ ذلك الأمر مع الوجود لابد وأن يكون بينهما مغايرة ولا يلزم من ذلك كون أحدهما حالا والآخر محلا ، وإن كان المصنف يريد أن يقيس الأعراض والأجسام على الوجود والماهية اللذين جعلهما حالا ومحلا مخصوصين فينبغي أن تكون المقايسة مطابقة ، وذلك بأن يقول لو كان الوجود على تقدير كونه حالا ما قائما بما ليس بموجود أي بما ليس بذلك الحال لكانت الأعراض الباقية قائمة بما لا يدخل تلك الأعراض في مفهومه لا بما لا يكون موجودا .

وعن الثانى : أن مورد التقسيم بالوجوب والإمكان هو الماهية ، والمعنى أن بقاء تلك الماهية إما أن يكون واجبا أو لايكون .

وعن الثالث: أنه يقتضى أن يكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل[1] .

(المسألة الثانية فى المعدوم)

المعدوم إما أن يكون ممتنع الثبوت ولا نزاع فى أنه نفى محض ، وإما أن يكون ممكن الثبوت وهو عندنا وعند أبى الهذيل وأبى الحسين البصرى من المعتزلة نفى محض خلافا للباقين من المعتزلة ، ومحل الخلاف أنهم زعموا أن وجود السواد زائد على كونه سوادا ثم زعموا أنه يجوز خلو تلك الماهية من صفة الوجود[2] .

لنا أن وجود السواد عين كونه سوادا على مامر فيمتنع أن يكون سوادا من عدم الوجود ، ولأن السوادية المعدومة مشتركة فى الثبوت المقابل للانتفاء المحض ومتباينة بخصوصيتها النوعية ، ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فثبوت تلك الذوات زائد على ماهياتها المخصوصة فهى حال مافرضناها خالية عن صفة الثبوت

---

(١) أقول : قوله فى الجواب الأول أن ارتفاع كل ماهية يقابل تحققها ليس جوابا عن الأول ، فإن ذلك لاينافى الأول بيانه أن ارتفاع . (ا) يقابل تحقق (ا) وارتفاع (ب) يقابل تحقق (ب) فالارتفاع المطلق المحمول عليهما وعلى غيرهما أمر مشترك ، ويقابله تحقق مشترك يصح أن يحمل على كل تحقق خاص بأحدهما وبغيرهما ، ونحن لانعنى باشتراك الوجود إلا ذلك التحقق المطلق لاهذا التحقق ولاذاك التحقق .

وقوله فى الجواب الثانى : ليس جوابا عن قوله الوجود ينقسم إلى واجب وممكن. فإن الذى فسره به هو رد تلك القسمة فى قوله ، وهو أن بقاء تلك الماهية الخاصة إما أن يكون واجبا أولا يكون هو الموجود ، فإن البقاء هو استمرار الوجود ، وكأنه يقول استمرار وجود تلك الماهية كذا وكذا ولولا أن استمرار الوجود مشترك بين الواجب وغيره لما صحت هذه القسمة .

وقوله فى الجواب الثالث: أيضاً ليس بجواب عن الحجة الثالثة ، فإنه لايتصور اشتراك وجود ثان بين الوجود وبين الجوهر العارى عن الوجود واللاوجود حتى إذا تغير فى التصور وتبدل أحدهما بالآخر نفى ذلك الوجود المشترك ولزم منه أن يكون للوجود وجود آخر .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن المعدوم مشترك بين الممتنع والممكن ، ويلزمه من ذلك اشتراك مقابله بين الواجب والممكن ، وينبغى أن يعلم أن القائلين بأن المعدوم شىء يفرقون بين الموجود والثابت وبين المعدوم والمنفى ، ويقولون كل موجود ثابت ولا ينعكس وبثبوت واسطة بين الموجود والمعدوم ، ولايجوزون بين الثابت والمنفى واسطة ولايقولون للممتنع معدوم ، بل يقولون إنه منفى ، ويقولون للذوات التى لاتكون موجودة شىء وثابت ، وللتعينات التى لاتقبل إلا مع الذوات حال لاموجود ولامعدوم بل هى وسائط بينهما، والبصريون من مشايخهم كأبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وأتباعهم يقولون بأن الذوات فى العدم جواهر وأعراض وأبو القاسم البلخى والبغداديون يقولون بأنها أشياء والفاعل يجعلها جواهر وأعراضا .

موصوفة بها هذا خلف[1] .

ولأن عدد الذوات المعدودة قابل للزيادة والنقصان فيكون متناهيا والخصم لايقول به [2] .

ولأن الذوات أزلية فلا تكون مقدورة والوجود حال عندهم فلا يكون مقدوراً عندهم ، وإذا لم يقع الذات ولا الوجود بالفاعل كانت الذات الموجودة غنية عن الفاعل [3] .

ولأن السواد المعدوم إما أن يكون واحداً أو كثيراً فإن كان واحداً فالوحدة إن كانت لازمة للماهية امتنع زوالها فوجب أن لايتعدد فى الوجود ، وإن لم تكن لازمة فيفرض ارتفاعها ؛ لأن كل ماكان ممكنا لايلزم من فرض ارتفاعه محال ، فإذا زالت الوحدة حصل التعدد وهو لايتحقق إلا إذا تباين الشيئان بالهوية ، ثم مابه التباين إن كان من لوازم الماهية فكل شيئين فهما مختلفان بالماهية هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازمها كان الشيء حال عدمه موردا للصفات المتزايلة ، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون محل الحركات والسكنات المتعاقبة عدما محضا وذلك عين السفسطة [4] .

احتجوا بأمرين .

الحجة الأولى : المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت . بيان الأول من ثلاثة أوجه :

أحدها : أن المعدوم معلوم وكل معلوم متميز ، أما إن المعدوم معلوم فلأن طلوع الشمس غداً معلوم الآن وهو معدوم ، والحركة التى يمكننى أن أفعلها كالحركة إلى اليمين والشمال والتى لا يمكننى أن أفعلها كالطيران إلى السماء معلومة مع أنها معدومة ، وأما أن المعلوم متميز فلأنى أميز بين الحركة التى أقدر عليها والتى لا أقدر عليها وأميز بين طلوع الشمس من مغربها ومن مشرقها وكذلك أحكم على إحدى الحركتين بأنها توجد غدا وعلى الأخرى بأنها لاتوجد ، ولا معنى للتميز إلا ذلك .

ثانيها : أنى قادر على الحركة يمنة ويسرة وغير قادر على خلق السماء والأرض ، وهذا الامتياز حاصل قبل

---

(١) أقول : أما الحجة الأولى فقد مر الكلام فيها . وأما الثانية فإلزام اشتراك الثبوت حالة العدم فهم معترفون به وقوله « فهى حال فأمر صناعى معراة عن صفة الثبوت » جوابه أنا فرضناها معراة عن الوجود لاعن الثبوت ، ولا يقولون لما به الامتياز ثابتا بل إن كان ولابد فهى أحوال .

(٢) أقول : إنهم يقولون الزيادة والنقصان يقتضيان التناهى فى الموجودات لا فى المعدومات .

(٣) أقول : هم يقولون جعل الذوات موصوفة بالوجود أمر زائد عليها كالتركيب الذى هو يدل على الأجزاء وهو بالفاعل ، ولا يلزم من كون الأفراد غنية كون المركب غنيا عنه .

(٤) أقول : لهم أن يقولوا السواد حالة العدم لايوصف بالكثرة وأيضاً إن كان معدوداً فالتباين ليس من لوازمها ، ولا يجب أن يكون كل ما يكون لازماً للماهية زايلا فلا يكون المعدوم مورداً للصفات المتزايلة والسفسطة غير لازمة .

دخول هذه الأشياء فى الوجود ، فلولا تميز بعض هذه المعدومات عن البعض وإلا لاستحال أن يقال إنه يصح منى فعل هذا ولا يصح منى فعل ذلك .

وثالثها : أن الواحد منا قد يريد شيئاً ويكره شيئاً آخر ، وإن كان المراد والمكروه بعد معدومين ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود وإلا لاستحال أن يكون أحدهما مراداً والآخر مكروها ، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن المعدومات الممكنة متميزة وأما أن كل متميز ثابت فلأنا لا نعنى بالثابت إلا كون هذه الماهيات فى أنفسها متعينة ومتحققة ، ومن المعلوم بالضرورة أن امتياز هذه الماهية عن تلك الماهية لايحصل إلا بعد تحقق هذه الماهية وتحقق تلك الأخرى ، فعلمنا أن هذه الماهيات متحققة حال العدم .

الحجة الثانية : أن المعدوم الممكن متميز عن الممتنع ولايجوز أن يكون الامتناع وصفا ثبوتيا وإلا لكان الموصوف به ثابتا فيكون الممتنع الثبوت واجب الثبوت هذا خلف ، وإذا لم يكن الامتناع ثبوتيا كان الإمكان ثبوتيا ضرورة ؛ لأنه لابد فى المتناقضين من كون أحدهما ثبوتيا والآخر سلبيا ، والموصوف بالوصف الثبوتى ثابت فالمعدوم الممكن ثابت .

والجواب عن الأول: لانسلم أن كل معدوم ثابت ، والذى احتجوا عليه فهو معارض بأمور أربعة :

أولها : أنا نحكم على شريك الله تعالى بالامتناع ، ولولا أنا نتصوره متميزا عما عداه لاستحال الحكم عليه بالامتناع ، لأن مالا يتصور لا يمكن الحكم عليه .

وثانيها : أنا نتصور بحراً من زئبق وجبلا من ياقوت ونحكم بامتياز بعض هذه المخيلات عن بعض مع أنها غير ثابتة فى العدم؛ لأن الجبل من الياقوت عبارة عن أجسام قامت بها أعراض وعندكم ماهيات الجواهر والأعراض وإن كانت ثابتة فى العدم لكن الجواهر غير موصوفة بالأعراض حال العدم فلا يمكن تقرير ماهية الجبل من حيث إنه جبل حال العدم .

وثالثها : أنا نتصور وجودات هذه الماهيات قبل دخولها فى الوجود ونحكم بامتياز بعض تلك الوجودات عن بعض فإنى كما أعقل امتياز ماهية الحركة يمنة من ماهية الحركة يسرة قبل دخولهما فى الوجود كذلك أعقل امتياز وجود إحدى الحركتين عن وجود الأخرى قبل دخولهما فى الوجود ، فلو اقتضى العلم بامتياز الماهيات تحققها فى العدم لاقتضى العلم بامتياز هذه الوجودات تحققها فى العدم وذلك باطل بالاتفاق ، ولأن الوجود مناقض للعدم والجمع بينهما محال .

ورابعها : أنا نعقل ماهية التركيب والتأليف قبل دخولها فى الوجود وهذه الماهية يمتنع تقريرها فى العدم ؛ لأن التأليف عبارة عن اجتماع الأجزاء وتماسها على وجه مخصوص ، وذلك يمتنع تقريره حال العدم بالاتفاق وإذا كان كذلك استحال أن يتقرر ماهية التأليف حال العدم ، ثم إنا نتصورها قبل وجودها ونميز بينها وبين سائر الماهيات ، وكذلك نعقل المتحركية والساكنية قبل حصولهما مع أنهما من قبيل الأحوال ولا حصول لهما فى العدم ، فثبت بهذه الوجوه أن التميز الذهنى لا يستدعى تحقق الماهيات خارج الذهن [1] .

---

(١) أقول :حاصل ما أورده من حججهم على أن المعدوم ثابت هو استدلالهم فى الحجة الأولى بالتميز ←

ثم إنك إن أردت تضييق الكلام على الخصم فقل ، ماالذى تعنى بكون المعدوم معلوما إن عنيت به ذلك الضرب من الامتياز الذى تجده فى تصور الممتنعات والمركبات والإضافيات فذلك مسلم ، لكنه لا يقتضى تقرر الماهيات فى العدم بالاتفاق ، وإن عنيت به أمراوراء ذلك فلا بد من إفادة تصوره ثم إقامة الحجة عليه فإننا من وراء المنع فى المقامين (١) .

وأما قوله: المعدوم مقدور والمقدور متميز فضعيف لأن المقدور إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون ، فإن كان ثابتا لم يكن للقدرة فيه تأثير البتة لأن إثبات الثابت محال ، وإذاكان كذلك استحال أن يكون مقدورا، وإن لم يكن ثابتا كان ذلك اعترافا بأن المقدور غير ثابت وحينئذ لا يمكنهم الاستدلال بكونه مقدورا على كونه ثابتا ، وهذا هو الجواب عن قولهم المعدوم مراد وكل مراد ثابت (٢) .

والجواب عن الحجة الثالثة : أن المحكوم عليه بكونه ممكنا إما أن يكون ثابتا فى العدم أو لا يكون . والأول باطل لأن عندكم الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن جعل الإمكان صفة لها ، وإن كان الثانى كان الإمكان وصفا لما ليس بثابت فى العدم وحينئذ لا يمكنكم الاستدلال بالإمكان على كون الممكن ثابتا فى العدم ـ وبالله التوفيق (٣) .

← على الثبوت وإثبات التميز فى العلم والقدرة والإرادة حال كون المعلومات والمقدورات والمرادات معدومة ، وادعاء أن التميز يقتضى الثبوت بالضرورة .

وفى الحجة الثانية : بأن الإمكان مقابل الامتناع والامتناع غير ثابت فمقابله ثابت وهذه الحجة ليست مرضية عندهم، فإنهم لايقولون بثبوت الإمكان والامتناع ومقابلهما: وحاصل الجواب المعارضة بإثبات التميز فى الممتنعات والممكنات والأحوال كالوجود والتركيب والمتحركية والساكنية وهم لايقولون بثبوتها ، ثم ذكر أن هذه التميزات ذهنية وهى لاتستدعى ثبوتا خارجيا .

(١) أقول : هذا تأكيد للمعارضة وبيان عدم الفرق بين ما يقر به ويدعى ثبوته وبين مالا يقر به من المعدومات المتميزة فى الذهن .

(٢) أقول : إنه يقول أثر القدرة والإرادة فى المعدوم الثابت هو جعله موصوفا بالوجود الذى هو أمر وراء الثبوت ، وأنت ما أبطلت ذلك .

فإن قلت إنى أعلم أن الوجود هو الثبوت بالبديهة ، فلم لم تقل فى أول الباب إن دعواكم بأن المعدوم شىء باطل بالبديهة ويستريح من هذا التطويل .

(٣) أقول : قد مر أنهم لايقولون بذلك ، ولو قالوا لكان لهم أن يقولوا إمكان الثابت فى العدم هو جواز اتصافه بالوجود بعد العدم ، ولا يلزم من ذلك خروجه عن الذاتية بل يتغير من حيث يحصل له صفة بعد أن لم يكن ، وأيضاً لا يلزم من حمل المنفى على الممتنع حمل الثابت على الممكن ، وإلا لكان كل ممكن ثابتا بل موجوداً .

(تفصيل قول الفلاسفة والمعتزلة فى المعدومات)

زعم أبو يعقوب الشحام وأبو على الجبائى وابنه أبو هاشم وأبو الحسين الخياط وأبو عبدالله البصرى وأبو إسحاق بن عياش والقاضى عبدالجبار بن أحمد وتلامذته أن المعدومات الممكنة قبل دخولها فى الوجود ذوات وأعيان وحقائق وأن تأثير الفاعل ليس فى جعلها ذوات بل فى جعل تلك الذوات موجودة ، واتفقوا على أن تلك الذوات متباينة بأشخاصها ، واتفقوا على أن الثابت من كل نوع من تلك المعدومات عدد غير متناه .

أما الفلاسفة فقد اتفقوا على أن الممكنات ماهياتها غير وجوداتها ، واتفقوا على أنه يجوز تعرى تلك الماهيات عن الوجود الخارجى ، فإنا قد نعقل المثلث وإن لم يمكن له وجود فى الخارج ، وهل يجوز تعريها عن الوجودين معاً الخارجى والذهنى . نص ابن سينا فى المقالة الأولى من إلهيات الشفاء على أنه يجوز ، ومنهم من لم يجوز ، واتفقوا على أن تلك الماهيات لا توصف بأنها واحدة أو كثيرة لأن المفهوم من الوحدة والكثرة مغاير للمفهوم من السواد ، فإذا اعتبرنا السواد فقط ففى هذه الحالة لا يمكن الحكم عليها بالوحدة والكثرة وإلا فقد اعتبرنا مع السواد غيره وذلك يناقض قولنا إنا لم نعتبر إلا السواد فقط ، بل الماهية لا تنفك عن الوحدة والكثرة واتفقوا على أن الماهيات غير مجعولة . قالوا إن كل ما يجب بالغير يجب ارتفاعه عند ارتفاع ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سواداً بالغير لزم عند ارتفاع ذلك الغير أن لا يبقى السواد سوادا ، لكن القول بأن السواد لا يبقى سواداً محال لأن المحكوم عليه هو السواد والمحكوم به أنه ليس بسواد والمحكوم عليه لابد من تقرره عند حصول المحكوم به فيلزم أن يكون سواداً حال مالا يكون سواداً وهو محال .

أما المعتزلة فقد اتفق القائلون منهم بالذوات المعدومة على أنها بأسرها متساوية فى كونها ذوات ، وأن الاختلاف بينها ليس إلا بالصفات ، ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم إلى أنها موصوفة بصفات الأجناس ومرادهم منها أن ذوات الجواهر موصوفة بصفة الجوهرية وذات السواد موصوفة بصفة السوادية وهلم جراً .

وزعم ابن عياش أن تلك الذوات عارية عن جميع الصفات والصفات لا تحصل إلا زمان الوجود .

ثم القائلون بالصفات زعموا أن صفات الجواهر إما أن تكون عائدة إلى الجملة وهى الحياة وكل ما كان مشروطا بها أو إلى الأفراد وهى إما فى الجواهر أو فى الأعراض ، أما الجواهر فقد أثبتوا لها صفات أربعة أحدها الصفة الحاصلة حالتى العدم والوجود وهى الجوهرية والثانية الوجود وهو الصفة الحاصلة بالفاعل . والثالثة التحيز وهو الصفة التابعة للحدوث والصادرة عن صفة الجوهرية بشرط الوجود . والرابعة الحصول فى الحيز وهو الصفة المعللة بالمعنى . قالوا : وليس للجوهر الفرد صفة زائدة على هذه الأربع فليس له بكونه أسود وأبيض صفة وكذا القول فى كل عرض غير مشروط بالحياة . وأما الأعراض فالصفات العائدة إلى الجملة غير معقولة فيها وأما العائدة إلى الآحاد فمنها الصفة الحاصلة حالتى العدم والوجود والصفة الصادرة عنها عند الوجود صفة الوجود . فهذا هو المذهب الذى استقر جمهورهم عليه وهو قول أبى على وأبى هاشم والقاضى عبد الجبار وأبى رشيد وابن متوية .

ومنهم من خالف هـــذا التفصيل فى مواضع أحدها : أن أبا يعقوب والشحام وأبا عبد الله البصرى وأبا إسحاق بن عياش زعموا أن الجوهرية هي التحيز ثم اختلفوا بعد ذلك فزعم الشحام وأبو عبد الله أن

ذات الجوهر كما أنها موصوفة بالجوهرية فهى موصوفة بالتحيز ثم اختلفا . فذهب الشحام إلى أن الجوهر حال عدمه حاصل فى الحيز قبل الوجود ، وذهب أبو عبد الله إلى أن الشرط فى كون المتحيز حاصلا فى الحيز هو الوجود ، فإن الجوهر قبل وجوده موصوف بالتحيز ولكنه غير حاصل فى الحيز .

وزعم ابن عياش أن الجوهر حال العدم كما يمتنع اتصافه بالتحيز يمتنع اتصافه بالجوهرية فلهذا ثبت الذوات خالية عن الصفات .

وثانيها : اختلفوا فى أن المعدوم هل له بكونه معدوما صفة ؟ فالكل أنكروه إلا أبا عبد الله البصرى فإنه قال به .

وثالثها : اتفقوا على أن الجواهر المعدومة لا توصف بأنها أجسام حال العدم إلا أبا الحسين الخياط فإنه قال به .

ورابعها : اتفقوا على أن بعد العلم بأن للعالم صانعا عالما قادرا حيا حكيما مرسلا للرسل يمكننا الشك فى أنه هل هو موجود أولا إلى أن يعرف ذلك بالدليل ، لأنهم لما جوزوا اتصاف المعدوم بالصفة لم يلزم من اتصاف ذات الله تعالى بصفة العالمية والقادرية كونه موجودا فلا بد من دلالة منفصلة .

واتفق الباقون من العقلاء على أن ذلك جهالة وإلا لزم أن لا يعرف وجود الأجسام المتحركة والساكنة إلا بالدليل وبالله التوفيق[1] .

(المسألة الثالثة : الذى نقول به أنه لاواسطة بين الموجود والمعدوم)

خلافا للقاضى وإمام الحرمين أولا منا ، وأبى هاشم وأتباعه من المعتزلة فإنهم أثبتوا واسطة سموها بالحال وحدوها بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود ولا بالعدم .

---

(١) أقول هذا نقل المذاهب وليس فيه موضع بحث ، والقائلون بأن الماهيات غير مجعولة لم يقولوا بأنها غير مبدعة ، بل قالوا إذا فرضت ماهية فكونها تلك الماهية لا يكون بجعل جاعل وهذه ضرورة تلحقها بعد فرضها تلك الماهية .

وقول المعتزلة : إن تأثير الفاعل ليس فى جعل الذوات ذواتا ليس هكذا لأنهم يجعلون الذوات المعدومة ثابتة فى الأزل من غير تأثير فاعل ، ولما جعلوا الذوات متساوية فى الذاتية احتاجوا إلى إثبات صفات الأجناس وإلا فكان الكل نوعا واحدا ، والأعراض المشروطة بالحياة هى الاعتقادات والظنون والأنظار والقدر والشهوات والنفارات والآلام والإرادات والكراهات وهى مع الحياة عشرة ، والموت عند أبى على أيضا منها.

والتحيز هى الصفة المختصة بالجواهر التى لأجلها يحتاج إلى حيز وتقتضيها الجوهرية وهى مشروطة بالوجود أما الكائنية المعللة بالحصول فى الحيز ككون الجوهر متحركا أو ساكنا أو مجتمعا أو متفرقا وهى معللة بالأكوان التى هى الحركة والسكون والاجتماع والافتراق بشرط الوجود والاتصاف بالوجود يكون بالفاعل وللأعراض بدل التحيز ، والحصول فى الحيز صفة واحدة لأجلها يحتاج إلى محل : وأدلة كل قوم منهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكنها قليلة الفائدة فلنعرض عنها .

لنا أن البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه فإما أن يكون له تحقق بوجه من الوجوه وإما أن لا يكون فالأول هو الموجود والثانى هو المعدوم ، وعلى هذا لا واسطة بين القسمين ، إلا أن يفسروا الموجود والمعدوم بغير ما ذكرنا ، وحينئذ ربما حصلت الواسطة على ذلك التأويل ويصير البحث لفظيا [١] احتجوا بأمرين الحجة الأولى : وقد دللنا على أن الوجود وصف ، مشترك فيه بين الموجودات ، ولا شك أن الموجودات متخالفة بماهياتها ومابه الاشتراك غير مابه الامتياز فوجود الأشياء مغاير لماهياتها ، ثم ذلك الوجود إما أن يكون معدوما أو موجودا أو لا معدوما ولا موجوداً والأول محال ، لأن الموجودية مناقضة للمعدومية والشىء لا يكون عين نقيضه ، والثانى محال إذ لو كان الوجود موجودا لكان مساويا فى الوجودية للماهيات الموجودة ، ولا شك فى أنه مخالف لها بوجه ما ، ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالموجودية المشتركة بين الوجود وبين الماهيات الموجودة مغايرة لخصوص ماهية الوجود التى بها الامتياز ، فيكون للوجود وجود آخر ويلزم التسلسل وذلك محال ، وثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم [٢] .

الحجة الثانية : الماهيات النوعية مشتركة فى الأجناس وذلك يوجب القول بالحال [٣] .

بيان الأول من وجوه أحدها : أن السواد والبياض اشتركا فى اللونية ، وليس الاشتراك فى مجرد الاسم لأنا لو سمينا السواد والحركة باسم واحد ولم نضع للسواد والبياض اسما واحدا لكنا نعلم بالضرورة أن بين السواد والبياض من المجانسة ما ليس بين السواد والحركة ، ولذلك فإن الاشتراك اللفظى لا يكون مطردا فى اللغات بأسرها ، وهذا النوع من الاشتراك معلوم لكل العقلاء .

---

(١) أقول : القسمة لكل مايشير إليه العقل إلى ماله تحقق وإلى ماليس له تحقق هو القسمة إلى الثابت والمنفى ، وهم لا يخالفون فى ذلك ولا يثبتون بين الثبوت والنفى واسطة ، لكنهم يقولون إن الوجود أخص من الثبوت ، والموجود كل ذات ليس له صفة الوجود والصفة لا يكون لها ذات ، لاجرم لاتكون موجودة ولا معدومة ، ومن ههنا ذهبوا إلى القول بالواسطة فإنهم يعنون بالذات والشىء كل ما يعلم أو يخبر عنه بالاستقلال وبالصفة كل مالا يعلم إلا بتبعية الغير ، وكل ذات إما موجودة أو معدومة والمعدوم يقال على كل ذات ليس له صفة الوجود ويجوز أن يكون له غير تلك الصفة كصفات الأجناس عند من يثبتها المعدومات ، والحد الذى أورده مختل عندهم بذلك ، والحق أن الخلاف فى هذه المسألة راجع إلى تفسير هذه الألفاظ .

(٢) أقول : هذه حجة عملها لهم من غير أن يرضوا بها ، فإن الموجود والمعدوم عندهم ليسا بمتناقضين ، فإن طرفى النقيض يجب أن يقسما الاحتمالات . وعندهم الممتنع ليس بموجود ولا معدوم ، والحال ليس بموجود ولا معدوم ، فقوله الموجودية مناقضة للمعدومية والشىء لا يكون عين نقيضه لا يوافق أصولهم .

والصواب أن يقال : الموجود والمعدوم لا يجتمعان ، لأن الذات الموصوفة بالوجود لاتكون غير موصوفة بها والوجود لا يكون موجوداً لأن الصفة لا يكون لها ذات موصوف بالوجود .

(٣) أقول : اصطلاحهم فى الجنس والنوع على عكس اصطلاح المنطقيين ، فإنهم يسمون الأعم نوعا والأخص جنسا ، فإن التنوع فى اللغة الاختلاف ، والتجانس التماثل .

وثانيها : أن العلوم المتعلقة بالمعلومات المغايرة مختلفة ، ثم إنا نحد العلم بحد واحد يندرج فيه العلم بالقديم والعلم بالمحدث والعلم بالجوهر والعلم بالعرض ، والمحدود ليس هو اللفظ بل المعنى ، فعلمنا أن العالمية وصف مشترك فيه بين هذه الماهيات المختلفة .

وثالثها : أنا نقول الممكن إما جوهر وإما عرض ، فلولا أن العرضية وصف واحد وإلا لم يكن التقسيم منحصرا ، كما أن قولنا الممكن إما جوهر وإما سواد وإما بياض ليس تقسيما منحصرا .

بيان الثاني : أنه إذا ثبت أن هذه الماهيات مشتركة من بعض الوجوه ومختلفة من وجوه أخر فالوجهان إما أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين ولا معدومين، فالأول باطل وإلا لزم قيام العرض بالعرض، والثاني باطل لأنا نعلم بالضرورة أن هذه الأمور ليست إعداما صرفا ، فيبقى الثالث وهو المطلوب .

والجواب عن الأول أن الكلام في أن الوجود هل هو وصف مشترك فيه أم لا ، فقد تقدم ذكره .

والآن نساعد عليه ونقول لم لا يجوز أن يكون الوجود موجودا ، قوله لأنه لو كان موجودا لكان مساويا للماهيات الموجودة في الموجودية ومخالفا لها في خصوصياتها .

قلنا : التسلسل إنما يلزمه أن لو اشتركا في وجه ثبوتي واختلفا في وجه آخر ثبوتي أما إذا كان الاختلاف في أمر عدمي لم يلزم التسلسل .

بيانه : هو أن الوجود يشارك الماهيات الموجودة في الموجودية ويخالفها بقيد عدمي ، وهو أن الوجود وحده وإن كان موجوداً لكن ليس معه شيء آخر ، والماهية الموجودة وإن كانت موجودة لكن لها مع مسمى الموجودية أمر آخر وهو الماهية ، وإذا كان الأمر كذلك لا يلزم أن يكون الوجود موجوداً بوجود آخر بل يكون موجوديته عين ماهيته وعلى هذا التقدير ينقطع التسلسل .

ثم قالت النفاة : رأينا حاصل أدلة مثبتي الأحوال على اختلافها راجعا إلى حرف واحد ، وهو أن الحقائق مختلفة بخصوصياتها ومشتركة في عمومياتها وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف ، ثم بينوا أن ذلك ليس بموجود ولا معدوم فأثبتوا الواسطة قالوا : وهذا يقتضي أن يكون للحال حال آخر إلى غير النهاية ، لأن هذه الأحوال التي بينوها لا شك أنها متخالفة في خصوصياتها ومتساوية في عموم كونها حالا وما به المشاركة غير ما به التمايز ، فيلزم أن يكون للحال حال إلى غير النهاية .

أجاب المثبتون من وجهين: الأول وهو الذي عليه تعويل الجمهور أن الحال لا يوصف بالتماثل والاختلاف والثاني التزام التسلسل .

فقالت النفاة : أما الأول فضعيف جداً لأن كل أمرين يشير العقل إليهما ، فإما أن يكون المتصور من أحدهما هو المتصور من الآخر ، أو لا يكون والأول هو المثل والثاني هو المخالف ، فعلمنا ، أن القول بإثبات أمرين لا يوصفان بالتماثل والاختلاف جهالة .

أما الثاني وهو التزام التسلسل فباطل ، لأنا متى جوزناه انسد علينا إبطال حوادث لا أول لها وانسد باب إثبات الصانع القديم وكل ذلك جهالة هذا محصل كلام الفريقين .

والذى أقوله : إن ذلك الإلزام غير وارد على القائلين بالحال لأنا بينا أن السواد والبياض مثلا يشتركان فى الموجودية ويختلفان فى السوادية والبياضية ، وعلمنا أن ما به الاشتراك وما به الامتياز لا يجوز أن يكونا سلبيين ، لا جرم أثبتنا أمرين ثابتين أحدهما كونه سواداً والآخر وجوده ، أما الموجودية والسوادية فهما يختلفان بحقيقتهما ويشتركان فى الحالية ، لكن الحالية ليست صفة ثبوتية لأنه لا نعنى بالحال إلا ما لا يكون موجودا ولا معدوما ، وإذا كان الاشتراك واقعا فى وصف سلبى ، لم يلزم أن يكون الحال صفة قائمة بالوجود ، فلم يلزم أن يكون للحال حال آخر . فقد ظهر اندفاع الإلزام عنهم مع أن الأولين والآخرين من مثبتى الأحوال كانوا عاجزين عن دفعه ـ فالحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله .

وأما الجواب عن الحجة الثانية : أن يقول لم لا يجوز أن يكون ما به الاشتراك وما به الامتياز موجودين قوله يلزم منه قيام العرض بالعرض .

قلنا : هذا أقرب إلى العقل من إثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم ، وتعويل النفاة فى دفع هذه الحجة على إلزام أن يكون للحال حال آخر قد عرفت ضعفه[1] .

---

(١) أقول : الصفات المشتركة لا تخلو من أن تكون ثبوتية أو إلا تكون ، والثبوتية لا تخلو إما أن تكون داخلة فى مفهومات ما يشترك فى تلك الصفات أولا تكون ، والداخلة تكون كاللون الذى يشترك فيه السواد والبياض وتكون هى جزء من مفهوم السوادية والبياضية ، والجزء لايكون عرضا قائما بالمركب فلا يلزم من اتصاف المختلفات بهما قيام العرض بالعرض ، وغير الداخلة كالعرض الذى يوصف به السواد والحركة ، والعرض هو عارض لهما غير داخل فى مفهومهما ، وعروض الشىء للشىء لايكون قيام عرض بعرض ولا يلزم من كون صفة مشتركة عارضة لمختلفين قيامهما بهما إلا بدليل منفصل ، وأما الصفات السلبية فهى غير ثابتة ولا يلزم الاتصاف بهما قيام عرض بعرض ، وأما تزييف قول المثبتين أن الحال لايوصف بالتماثل والاختلاف فليس بوارد عليهم لأنهم يقولون المثلان ذاتان يفهم منهما معنى واحد، والمختلفان ذاتان لايفهم منهما معنى واحد، والحال ليس بذات ولا ذات ذات فلا يوصف بالتماثل والاختلاف .

بيانه : أن الذات هى لاتدرك بالانفراد والحال لا تدرك بالانفراد ، فكيف يكون المدرك من كل حال هو المدرك من حال آخر إذا كان كل حال يدرك مع شىء آخر والمشترك ليس بمدرك بالانفراد حتى يحكم بأن المدرك من أحدهما هو المدرك من الآخر أو ليس وأنتم قلتم كل أمرين يشير العقل إليهما فإما أن يكون المتصور منهما واحداً أولا يكون والحال ليس بأمر يشير العقل إليه إشارة لا يكون إلى غيره معه .

وأما دفع صاحب الكتاب الإلزام غير مثبتى الأحوال بأن الحال صفة سلبية لايقتضى اشتراكا فى أمر ثبوتى بين الأحوال ، فليس بدافع عنهم ، لأنهم يقولون بأن الحال سلب محض بل يقولون إنها وصف ليس بموجود ولا معدوم ، مع أنه ليس بحال ، فإذاً الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم يختص بتلك الأمور التى يسمونها حالا وتشترك الأحوال فيه ولكونها غير مدركة بانفرادها لا يحكمون عليها بالتماثل والاختلاف ، وقد ظهر أن ذلك الدفع منهم لم يكن بمقتض لذلك البناء على نفسه .

وللفلاسفة فى هذا الباب طريق آخر وهو أنهم قالوا الأجناس والفصول التى بها تتقوم والأنواع البسيطة فى الخارج موجودات فى الأذهان لا فى الأعيان فقيل لهم الحكم الذهنى إن كان مطابقاً للخارج عاد كلام مثبتى الحال وإلا فهو جهل ولا عبرة به – وبالله التوفيق [1] .

(التفريع على القول بالحال)

قالوا ثبوت الحالية للشىء إما أن يكون معللا بموجود قائم بذلك الشىء كالعالمية المعللة بالعلم أولا يكون كذلك كسوادية السواد ، والأول هو الحال المعلل والثانى الحال الغير المعلل ، واتفقوا على أن الموجودات متساوية فى الذوات ومختلفة فى هذه الأحوال ، وأما الوجود فزعم مثبتو الحال منا أنه نفس الذات وزعمت المعتزلة أنه صفة ، والقول بإثبات كون المعدوم شيئاً بناء على هذا .

والذى أختاره تفريعا على القول بالحال أن ذلك باطل ؛ لأن الذوات لو كانت مشتركة سواء قلنا الوجود هو الذات على مايقوله أصحابنا أو غيره على ما يقوله المعتزلة لصح على كل واحد ما يصح على الآخر ضرورة استواء المتماثلات فى كل اللوازم ، فكان يلزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضاً وبالعكس [2] وهو محال ؛ ولأن اختصاص الذات المعينة بالصفة المعينة إن كان لا لأمر فقد ترجح أحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ، وإن كان لأمر فذلك الأمر إن كان ذاتا عاد البحث فى اختصاصها دون سائر الذوات بصفة المرجحية وإن لم يكن ذاتا كان صفة لذات فيعود البحث فى اختصاص تلك الذات بها ، أما إذا جعلنا الخصوصية ذاتا وما به الاشتراك صفة اندفع الإشكال لأن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد ، وأما الأشياء المتساوية فلا يجوز اختلافها فى اللوازم [3] .

---

(١) أقول : الأجناس أو الفصول ليست بتصديقات إنما هى تصورت امفردة ولا يجب فيما لايشتمل على الحكم بمطابقة الخارج أن يكون مطابقاً وإلا فكان جهلا ، وذلك أن الجهل المركب حكم على الواقع بخلاف الواقع ، وفى التصور المفرد لايعتبر المطابقة ولا خلافها بل يعتبر فيما له أجناس وفصول أن يكون فيماله حيثيات يمكن للعقول تعقل الأجناس والفصول منها ، ولذلك يسلبان عن الواجب الوجود لامتناع أن يكون فيه حيثيتان ، وليس معنى الاشتراك إلا أن يكون شىء واحد فى الخارج موجوداً فى شيئين معا ، أو يصف منه فى كل واحد منهما أو خارجاً عنهما وهما متصفان به .

(٢) أقول : الذى اختاره بعد الفراغ من نقل المذاهب وهو أن الذوات لو كانت مشتركة لزم صحة انقلاب القديم محدثا والجوهر عرضاً فوجب أن يكون الحيوانية المشتركة بين الإنسان والفرس تستلزم صحة انقلاب الإنسان فرسا وبالعكس . وجوابه عن هذا جوابهم عما اختاره وأورده عليهم .

(٣) أقول لهم : أن يقولوا يلزمك فى الأجناس والفصول مثل ذلك ، بل فى الأشخاص التى تحت نوع واحد ، فإنك إن جعلت الفصول والمشخصات ذواتا والحيوان والإنسان لوازم لما كانت الحيوانية والإنسانية جزء الماهية لأنفسها : فإن اللوازم إنما تلزم بعد تقدم الملزومات ، وأيضاً مذهب كثير من المتكلمين أن المختار ترجح أحد مقدوريه على الآخر لا لمرجح ، فإذاً يجوز أن الله تعالى خصص بعض الذوات بصفات من

تقسيم الموجودات

الموجود إما أن يكون واجب الثبوت لذاته وهو الله تعالى ، وإما أن يكون ممكن الوجود لذاته وهو كل ما عداه .

فإن قيل : الواجب لذاته يساوى سائر الموجودات فى أصل الوجود ويخالفها فى الوجوب ومابه الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود غير الوجوب ، ولأنا ندرك التفرقة بين قولنا موجود واجب وبين قولنا موجود موجود ، ولو كان الوجود هو الوجوب لما بقى الفرق ، وإذا ثبت أن الوجود غير الوجوب فنقول إما أن لايكون بينهما ملازمة أو يكون والأول محال وإلا يصح انفكاك كل واحد منهما عن الآخر ، فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب ، وكل ما كان كذلك استحال أن يكون واجباً لذاته ، وأيضاً يمكن انفكاك الوجوب عن الوجود وذلك لأن الوجود محال ، إذ الوجوب نعت الوجود ويستحيل حصول النعت دون المنعوت . وأما الثانى وهو أن يكون بينهما ملازمة فمن المحال أن يكون كل واحد منهما مفتقراً إلى الآخر لاستحالة الدور ، ومحال أن يكون الوجود مستلزما للوجوب وإلا فكل موجود واجب هذا خلف [1] .

ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا وكل معلول ممكن لذاته واجب بعلته فقبل هذا الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية وهو محال [2] .

ومحال أن يكون الوجوب مستلزما للوجود لأن الوجوب نعت الوجود وكيفيته فيكون مفتقراً إليه فلو كان الوجود مفتقراً إليه يلزم الدور وأنه محال ، ومحال أن يكونا معلولى علة لأن تلك العلة إما أن تكون موصوفة بهما

← غير ترجيح ، هذا على قول من يقول إن الصفات لاتوجد إلا مع الوجود ، وأيضاً مع عرفت أنه لامرجح هناك غاية ما فى الباب أنك تقول لا دليل على ذلك ولا يجب من عدم معرفته عدمه ، وأصحاب هذه المذاهب لما فسروا الذات بما يصح أن يعلم ويخبر عنه لزمهم القول بأن الذوات مشتركة ، والحق أن صحة أنه يعلم ويخبر عنه من لوازم الذات أو عوارضه لأنفسها .

(١) أقول : لو كان الوجود المشترك يدل على الموجودات بالتواطؤ لزم من كونه مستلزما للوجوب فى موضع كون كل موجود مستلزماً له وليس الأمر كذلك ، فإنه يدل عليها بالتشكيك ، والمعانى المشتركة على سبيل التشكيك لايقتضى استلزام بعضها لشىء استلزام غير ذلك البعض لذلك الشىء مثلا نور الشمس يستلزم زوال العشى وسائر الأنوار لا يقتضيه لكون النور بين نورها وبين سائر الأنوار بالتشكيك .

(٢) أقول : لا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا ، والحق أن الوجوب والإمكان والامتناع أمور معقولة تحصل فى العقل من إسناد التصورات إلى الوجود الخارجى وهى فى أنفسها معلولات للعقل لشرط الإسناد المذكور ، وليست بموجودات فى الخارج حتى تكون علة الأمور التى يسند إليها أو معلولا لها كما أن تصور « زيد » وإن كان معلولا لمن يتصوره لايكون علة لزيد ولا معلولا له ، وكون الشىء واجبا فى الخارج هو كونه بحيث إذا عقله عاقل مسند إلى الوجود الخارجى لزم فى عقله معقول وهو الوجوب .

أوصفة لهما أو لا موصوفه ولاصفة والأول محال وإلا لكان ماليس بموجود ولاواجب علة للوجوب والوجود؛ لكن كون ماليس بموجود ولا واجب علة للوجوب والوجود محال، لأن ماليس بموجود فهو معدوم، فيكون المعدوم علة للوجوب والوجود هذا خلف، ولأنه يلزم كون الوجوب معلولا وهو محال على ما تقدم. والثانى محال وإلا عاد الإشكال فى كيفية ذلك اللزوم، والثالث محال لأنه يلزم أن يكون الموجود الواجب لذاته مفتقراً إلى علة منفصلة وهذا خلف [1].

لا يقال: الوجوب سلبي.

لأنا نقول إنه يتأكد الوجود به والشيء لا يتأكد بنقيضه، ولأنه يقتضى اللاوجوب بالذى هو عدمى لكونه محمولا على العدم فيكون وجوديا، سلمنا كونه سلبيا لكن يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا للوجود ولا بالعكس، وإلا كان كل موجود واجبا.

والجواب: أنه بناء على كون الوجود مشتركا بين الواجب والممكن وهو باطل على ماتقدم [2].

(خواص الواجب لذاته وهى عشرة)

(مسألة: الشيء الواحد لايكون واجبا لذاته ولغيره معا)

لأن مابالغير يرتفع بارتفاع الغير ومابالذات لا يرتفع بارتفاع الغير والجمع بينهما محال.

(مسألة: الواجب لذاته لايتركب عن غيره)

لأن كل مركب محتاج إلى جزئه وجزؤه غيره وكل مركب محتاج إلى غيره ممكن لذاته ولا شيء من الممكن لذاته واجب لذاته.

(مسألة: الواجب لذاته لايتركب عنه غيره)

---

(١) أقول: هذا كله إنما يلزم على تقدير كون الوجود والوجوب موجودين فى الخارج متباينين وذلك محال.

(٢) أقول: إذا كان الوجوب سلبيا لايلزم منه أن يكون نقيضا للوجود، وإن السلبي هو سلب شيء عن شيء أو سلب الشيء عن الوجود لا يكون حمل العدم عليه، وأيضاً إن كان الوجوب واللاوجوب نقيضين يعنى يقتسمان جميع الاحتمالات والوجود والعدم كذلك، وكان العدم محمولا على اللاوجوب فلا يلزم أن يكون الوجود محمولا على الوجوب حملا كليا، لأنه من الجائز أن يكون بعض ما هو وجوب عدميا أيضاً، فإن الممكن العام والممتنع نقيضان بالوجه المذكور والممتنع عدمى، فلا يجب أن يكون كل ما هو ممكن بالإمكان العام وجوديا بل بعضه وجودى وبعضه عدمى وهذا مما يستعمل فى هذا الكتاب فى مواضع وفيه غلط فاحش على ماتبين، وعلى أن الشيء منها مع النقيض وشرائطه المذكورة فى أكثر كتبه.

وقوله: على تقدير كون الوجوب سلبيا يستحيل أن يكون المقتضى للوجود هو الوجوب لامتناع كون العدم مقتضيا لثبوت جعل السلبي عدما، وكثير من الأمور السلبية يقتضى أمرا وجوديا كما سيجيء بيانه وحكم بأن هذه الاعتراضات مبنى على كون الوجود مشتركا حكم غير صحيح.

وإلا لكان بينه وبين الجزء الآخر من المركب علاقة والواجب لذاته لاعلاقة له بالغير[١] .

(مسألة : الواجب لذاته لايكون وجوده زائدا على ماهيته)

لأن ذلك الوجود إن كان مستغنيا عن تلك الماهية لم يكن صفة لها وإن لم يكن مستغنيا كان ممكنا لذاته مفتقرا إلى مؤثر وذلك المؤثر إن كان غير تلك الماهية كان الواجب لذاته واجبا لغيره ، وإن كان تلك الماهية فهي حال إيجابها ذلك الوجوب ، إما أن تكون موجودة أو لا تكون ، والأول محال لأنها لو كانت موجودة بهذا الوجود كان الوجود الواحد شرط نفسه وإن كانت بغيره كانت الماهية موجودة مرتين ، ثم الكلام في ذلك الوجود كالكلام في الأول فيلزم التسلسل ، وإن لم تكن موجودة فهو محال لأنا لو جوزنا كون المعدوم مؤثرا في الوجود لم يمكنا الاستدلال بفاعلية الله تعالى على وجوده ، ولأن تأثير المعدوم في الموجود باطل بالبديهة لاعتراض لم لايجوز أن يكون المؤثر فيه هو الماهية لابشرط الوجود ، ثم لايلزم من حذف الوجود عن درجة الاعتبار دخول العدم فيها ، لأن الماهية من حيث هي لاموجودة ولامعدومة ، وهذا كما قالوا في الممكن ، فإن ماهيته قابلة الوجود لابشرط وجود آخر وإلا وقع التسلسل ، ولم يلزم أيضاً أن يكون القابل لوجود معدوما وإلا لزم كون الشيء الواحد في الوقت الواحد موجودا معدوما معا؟ ثم الذي يدل على أن وجود واجب الوجود زائد على ماهيته أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة والمعلوم غير ماليس بمعلوم[٢] .

(مسألة : الواجب لذاته لايجوز أن يكون وجوبه زائداً عليه)

إذ لو كان زائداً فإن كان الوجوب مستتبعا الوجود لكان الفرع أصلا للأصل وهو محال ، وإن كان تابعا لزم أن يكون ممكنا لذاته واجبا بغيره فيكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات فيكون الواجب لذاته أولى أن

---

(١) أقول : لاأدري أي شيء يعني بهذه العلاقة فإن الواجب له علاقة العلية والمبدئية بالغير ، وإن أراد بالتركيب الانضمام إلى الغير في مثل قولنا الموجودات بأسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو جائز ، وإن أراد أن يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات فمحال عليه لأنه لاينفعل عن غيره .

(٢) أقول : هذا الاعتراض هو مذهبه الذي يدعيه في سائر كتبه ، ولاشك أن الماهية من حيث هي علة لصفة معقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجيتها أما كون من حيث هي هي علة لوجود أو لموجود فمحال لأن بديهة العقل حاكمة بوجوب كون ماهو علة لوجود موجود وليس كذلك في قبول الوجود ، فإن قابل الوجود يستحيل أن يكون موجودا وإلا فيحصل له ماهو حاصل له .

وأما الاستدلال على كون وجوده زائدا على ماهيته بأن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة فغير صحيح ؛ لأن وجوده المعلوم هو المشترك بينه وبين غيره وهو أمر معقول يقع عليه وعلى غيره بالتشكيك والذي هو غير معلوم هو وجوده الخارجي الخاص به القائم بذاته الذي لايمكن أن يحمل على غيره .

والدليل على استحالة كون وجوده زائدا على ماهيته هو استحالة وقوع الكثرة فيه بوجه ، فإن كل كثرة محتاجة إلى مبادي فمبدأ المبادي لايكون فيه كثرة بوجه من الوجوه أصلا .

يكون ممكنا لذاته ، وأيضاً فوجوب ذلك الوجوب يكون لوجوب مؤثره على هذا التقدير ، فقبل هذا الوجوب وجوب آخر لا إلى غاية ، ولزم التسلسل وهو محال ، فمعورض بأن الوجوب والامتناع كيفيات لانتساب الموضوعات إلى المحمولات فهى لامحالة مغايرة ، للموضوعات والمحمولات وتابعة لهما [١] .

(مسألة : الوجوب بالذات لا يكون مشتركا بين اثنين)

وإلا لكان هو مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الآخر فيكون كل واحد منهما مركبا عما به الاشتراك وما به الامتياز ، فإن لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلول علة منفصلة هذا خلف ، وإن كان بينهما ملازمة فإن استلزمت الهوية للوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف ، وإن كان الوجوب مستلزما لتلك الهوية فكل واجب هو هو وما ليس هو لم يكن واجبا فقيل عليه بناء على كون الوجود وصفا ثبوتيا وهو باطل وإلا لكان داخلا فى الماهية أو خارجا وكلاهما باطلان على ما تقدم ، ولأنه لو كان ثبوتيا لكان مساويا فى الثبوت كسائر الماهيات يخالفا لها فى خصوصيته فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجبا كان الوجوب وجوب آخر إلى غير النهاية ، وإن لم يكن واجبا كان ممكنا والواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا هذا خلف ، وأيضا فهو بناء على كون التعين وصفا ثبوتيا زائدا وهو باطل على ما سيأتى - إن شاء الله تعالى ، وأيضاً فهى معارض بما أن واجب الوجود مساو للممكن فى الموجودية ومخالف له فى الوجوب فوجوده ووجوبه متغايران ويعود التقسيم المذكور فى أول الباب .

وقد عرفت هناك أنه لاجواب إلا قولنا الموجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظى فقط وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظى فقط [٢] .

---

(١) أقول : جميع ماقاله فى الاستدلال والمعارضة مبنى على كون الوجوب أمرا موجودا عارضا للواجب ، وقد مر بيان ما هو الحق فيه واعتبر ما أورده فى المعارضة فإن وجوب القضايا لا يكون جزءاً من محمولاتها ولا من موضوعاتها بل يكون كيفية عقلية لانتساب محمولاتها إلى موضوعاتها ، والكيفية العقلية لا تكون مستتبعة للأمور الخارجية بل تكون تابعا لها ، ولا يلزم من كونها فى ذاتها ممكنة كون ما يتعلق به من الأمور الخارجية ممكنا . وفى عبارة صاحب الكتاب سهو فإن الواجب أن يقول : كيفيتان لانتساب المحمولات إلى الموضوعات.

(٢) أقول إن لزوم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان الواجب أن يقتصر على ذلك لأنه قد تبين أن كل مركب ممكن .

ثم قوله بعد ذلك : فإن استلزمت الهوية الوجوب كان الوجوب معلول الغير هذا خلف فيه نظر ، لأن الخلف لو كان الواجب معلول الغير لولا الوجوب أما إن كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا إلى هويته لم يلزم منه كون الهوية معلولا للغير ، بل يلزم منه كون الهوية غير واجبة بانفرادها إنما تكون واجبة لصفة تقتضيها ذاتها ، ولو قال فى الأول الوجوب صفة فهى غير واجبة بدون الموصوف بها فيكون معلول الغير حصل مقصوده ، والاعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتى باطل على مذهبه ، فإن نقيض اللاوجوب المحمول عليه العدم ، فالوجوب يكون محمولا عليه .

وقوله : وإن لم يكن الوجوب واجبا كان ممكنا فالواجب لذاته أولى أن يكون ممكنا ، إعادة لما مضى وقد مر ←

(مسألة : وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي)

وإلا فالوجوب بالذات مركب فيكون ممكنا ولأن القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف، وإن كان مفتقرا لم يكن تمام ماهية الوجوب بالذات غنيا عن الغير فمعورض بأن مسمى الوجوب يمكن تقسيمه إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير ومورد التقسيم مشترك بين القسمين لامحالة ، ولقائل أن يستدل على أن الوجوب ليس وصفا ثبوتيا بأنه لو كان وصفا ثبوتيا لكان إما أن يكون مقولا على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك المعنوي أو بالاشتراك اللفظي وهما باطلان على ما تقدم فالوجوب ليس وصفا ثبوتيا(١) .

ـــــه الكلام عليه ، والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا أن اشتراكهما في الوجود ليس بالتواطؤ ، والمهرب الذي هرب إليه أخيرا إن الوجوب بالذات مقول على الواجبين بالاشتراك اللفظي لاينجيه من هذه الحيرة، فإنه من غاية التحير لا يدري إلى أي شيء يتأدى كلامه ولا يبالي بالتناقض ولا الإلزام مالا يخلصه من حيرته ، وكان من الواجب أن يقول كما قال غيره من الحكماء : الواجب لذاته يستحيل أن يكون محمولا على اثنين لأنه إما أن يكون ذاتيا لهما أو عرضيا لهما أو ذاتيا لأحدهما عرضيا للآخر فإن كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد من الآخر لا يمكن أن يكون داخلا في المعنى المشترك ، وإلا فلا امتياز فهو خارج فينضاف إلى المعنى المشترك ، فإن كان في كل واحد منهما كان كل واحدة منهما ممكنة من حيث هو موجود ويمتاز عن الآخر ، وإن كان في أحدهما فهو ممكن وإن كان عرضا لهما أو لأحدهما فمعروضه لايكون واجبا لايقال الواجب لذاته هو المعنى المشترك فقط لأنا بينا أن المعنى المشترك لايوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير تخصيص يزيل اشتراكه ، فإن قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مختص بأنه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يتحصل إلا بعد حصول الغير وحينئذ يكون كل واحد هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية في هذا المطلوب .

(١) أقول : لا يلزم من كون الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات والوجوب بالغير كون الوجوب بالذات لا يفتقر إلى تعقل غير الذات ، أما الوجوب بالغير فيفتقر تعقله إلى انضياف تعقل الغير وإلى تعقل الوجوب ، ثم لو كان الوجوب الذي هو أمر يحصل في العقل عند إسناد متصور إلى الوجود الخارجي مركبا لم يلزم منه تركيب المسند إليه ، كما لا يلزم من كونه محتاجا إلى موصوف به كون الموصوف به محتاجا إلى غيره ، وأيضا الامتناع أيضا مشترك بين الامتناع بالذات والامتناع بالغير ، ولا يجب من تركبه تركب في الممتنع لذاته الذي يكون منفيا محضا .

وقوله في الوجه الثاني : القدر المشترك إن كان غنيا عن الغير لم يكن تمام ماهية الوجوب بالغير عارضا للغير هذا خلف فيه نظر ، لأنه لا يلزم منه الخلف ، فإن من استغناء الجزء لا يلزم استغناء المركب ، بل إنما يلزم من افتقار الجزء افتقار المركب ، والمعارضة التي أوردها حجة على الاشتراك المعنوي في الوجوب ، واستدلاله على كون الوجوب غير ثبوتي باطل لما مر .

(مسألة : الواجب لذاته واجب من جميع جهاته)

إذ لو فرضنا اتصافه بأمر ثبوتي أو سلبي لا يكفي في تحقيقه ذاته لتوقف حصول ذلك الأمر له أو انتفائه عنه على حضور أمر خارجي أو عدمه فذاته موقوفة على حضور ذلك الحصول أو الانتفاء والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على حضور ذلك الغير ، فالواجب لذاته موقوف على الغير فيكون ممكنا لذاته هذا خلف ، وهذه الحجة لا تتمشى إلا بنفي كون الإضافات أمورا وجودية في الأعيان[1] .

(مسألة : الواجب لذاته لا يصح عليه العدم)

إذ لو صح لكان وجوده متوقفا على عدم سبب عدمه ، والمتوقف على الغير ممكن بالذات[2] .

(مسألة : الواجب لذاته يجوز أن تعرض له صفات تستلزمها ذاته)

فيكون الوجوب الذاتي حصة لتلك الهوية فقط وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية وتكون الوحدة حصة لتلك الهوية من حيث هي هي ، وإن كانت إذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة[3]

---

(١) أقول هذه المسألة هي المعركة بين المتكلمين والفلاسفة ، لأنه يقتضي كون الواجب واجبا من جهة الفاعلية فيكون فعله قديما والمتكلمون لا يسلمون هذا .

وقوله إذا فرضنا اتصافه بأمر موقوف على أمر خارجي فذاته موقوفة على الغير ليس بصحيح ، لأن توقف أمر متعلق بالواجب وغير الواجب لا يوجب توقف الواجب على غير الواجب، بل لا يوجب إلا توقف ذلك الأمر على غير الواجب والإضافات والسلبيات كلها كذلك وهم يقولون باتصافه بهما ، فإذاً ليس مرادهم من قولهم الواجب لذاته واجب من جميع جهاته هذا بل المراد أنه واجب من جميع جهات يتعلق به وحده ولا يتوقف على الغير ككونه مصدرا ومبدأ ، لا ككون الغير صادرا عنه ومتأخرا منه ، فإن بين الاعتبارين فرقا .

(٢) أقول : الصواب فيه أن يقال لا يصح عليه العدم لأن وجوده واجب لذاته وما ذكره ليس بصواب لأن عدم واجب الوجود ممتنع لذاته لا لغيره ، وتعليله بعدم توقف وجوده على عدمه سبب عدمه تعليل ماهية الشيء لذاته بعلة غير ذاته .

(٣) أقول : هذا ممتنع عند الحكماء لأنهم يقولون : الواحد لا يكون من حيث هو واحد مصدراً لأكثر من واحد .

وقوله : وسائر النعوت واجبة لوجوب تلك الهوية معناه أن صفاته المتكثرة ممكنة لذواتها والواحد لا يكون إلا الذات ، مع أنها مع الوحدة لا تكون أيضاً واحدة ومع الصفات تكون كثيرة ، وهذا ليس مما ذهب إليه الحكماء ولا المتكلمون إلا الأشاعرة كما سيجيء شرحه .

وقوله : الوحدة حصة لتلك الهوية وإذا أخذت مع الوحدة لم يبق واحدة ، يجري مجرى قول من يقول إذا علم الإنسان الواحد كان ذلك الواحد مع علمه به اثنين فإن الوحدة هي تعقل العقل لعدم انقسام تلك الهوية .

خواص الممكن لذاته وتعريفه

(مسألة: الممكن لذاته هو الذى لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه من حيث هو محال)

فإن قيل القول بالإمكان ممتنع من وجوه .

الأول: أن وجود السواد مثلا إما أن يكون عين كونه سواداً أو غيره فإن كان الأول كان قولك السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوما جاريا مجرى قولنا الوجود يصح أن يكون موجوداً وأن يكون معدوما ، لكن قولنا يصح أن يكون موجودا باطل ؛ لأن الموجود الذى جعلناه موضوعا والذى جعلناه محمولا إن كان واحدا كان ذلك إضافة للشىء إلى نفسه بالإمكان وهو محال ، وإن لم يكن واحدا لزم كون الشىء الواحد موجودا مرتين .

وأما قولنا الوجود يصح أن يكون معدوما فباطل أيضاً ، لأنه إذا حكم على أمر بأنه يصح اتصافه بأمر آخر فذلك يستدعى إمكان تقرر الموصوف مع الوصف والموجودية لا يعقل تقررها مع المعدومية فيستحيل أن يكون المحكوم عليه بصحة العدم نفس الموجود وأما إن كان الحق هو الثانى كان قولنا السواد يمكن أن يكون موجوداً يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وذلك محال على ماتقدم ، ولأنه إذا كان الوجود غير الماهية فالموصوف بالإمكان إما الوجود وإما الماهية وإما موصوفية الماهية بالوجود ، وأى واحد من هذه الثلاثة فرض الإمكان وصفا له فذلك الموصوف بالإمكان إما أن يكون مفرداً أو مركبا ، فإن كان الحكم عليه بالإمكان يرجع إلى تلك الماهية المفردة لكن معنى الحكم عليها بالإمكان أن تلك الماهية المفردة يمكن أن تكون تلك الماهية ويمكن أن لا تكون فيعود إلى التقسيم الأول الذى أبطلناه ، وإن كان مركبا عاد الكلام فى أن الإمكان صفة لكل واحد من أجزائه أو لبعض أجزائه على ماتقدم [1] .

وثانيها: أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ، فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم لاستحالة الجمع بين الوجود والعدم ، وإذا امتنع حصول العدم امتنع حصول إمكان الوجود والعدم ،

---

(١) أقول: هذا الإشكال لو أضافه إلى ما ذكره فى صدر الكتاب من السفسطة لكان أليق ، وذلك لأن القائل بكون الوجود عين الماهية يريد بقوله السواد يصح أن يكون موجوداً ويصح أن يكون معدوما ، إذ من الممكن أن يحدث ما يسمى بعد حدوثه سواداً ويصح أن السواد ينعدم مطلقا ، وأما عند من يقول بتغاير السواد والوجود فليس يرجع حاصله إلى أن المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود وهو معدوم فإن صاحب الكتاب يعترف عن قريب بأن الماهية وحدها لا تكون موجودة ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة ، فالسواد من حيث هو سواد لا يكون معدوما .

وقوله: المعدوم يمكن أن يصير موصوفا بالوجود معناه أن الماهية الموصوفة بالعدم يمكن أن يزول عنها المعدومية ويحدث بعدها لها صفة الوجود ، وإن السواد يمكن أن يوجد معناه أن الماهية التى لا يعتبر معها وجود ولا عدم يمكن أن ينضاف إليها صفة الوجود ، وما فى الكلام خبط ظاهر .

وإن كان معدوماً فهو حال العدم لايقبل الوجود فلا يحصل إمكان الوجود والعدم ، وإذا استحال الخلو عن الوجود والعدم وكان كل واحد منهما منافيا للامكان كان القول بالإمكان محالا .

يمكن تقرير هذا السؤال من وجه آخر : وهو أن الممكن إما أن يكون قد حضر معه سبب وجوده أو لم يحضر ، وبالتقدير الأول يجب وبالتقدير الثانى يمتنع فيكون القول بالإمكان ممتنعا (١) .

ثالثها : وهو أن الشىء لو كان ممكنا لكان إمكانه إما أن يكون وصفا عدميا أو وجوديا ، والأول باطل ؛ لأنه نقيض للا إمكان الذى يصح حمله على المعدوم ، والمحمول على المعدوم معدوم فيكون الإمكان ثبوتيا ضرورة كون أحد النقيضين وجودياً . والثانى باطل ؛ لأنه لو كان ثبوتيا لزم المحال من وجهين :

الأول :أنه إذا كان ثبوتيا كان مساويا لسائر الموجودات فى أصل الثبوت ومخالفا لها فى خصوصية ماهيته المسماة بالإمكان فيكون ثبوته زائداً على ماهيته ، فاتصاف ماهيته بوجوده إن كان واجباً لذاته كان الإمكان موجوداً واجباً لذاته وهو صفة الممكن والموصوف بالوجود موجود فالممكن موجود ووجوده شرط لقيام ذلك الإمكان به وما كان شرط الوجود ما كان واجباً لذاته كان أولى أن يكون واجباً لذاته فالممكن لذاته واجب لذاته هذا خلف ، وأما إن كان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان كان الإمكان إمكان آخر ولزم أن يكون إمكان الإمكان زائداً عليه ولزم التسلسل (٢) .

---

(١) أقول : القسمة فى قوله المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون موجوداً أو معدوماً ليست بحاصرة ، لأن المفهوم منه أن المحكوم عليه بالإمكان إما أن يكون مع الوجود أو مع العدم ويعوزه قسم آخر وهو أن لا يكون مع أحدهما .

وأما قوله : فإن كان موجوداً فهو حال الوجود لا يقبل العدم ، يقال له هذا مسلم ، أما فى غير تلك الحال فلم لا يقبل الوجود وليس حال الماهية أما حال الوجود أو حال العدم ، لأن هذين الحالين عند اعتبار الماهية مع الغير يمكن أن يقبل أحدهما لابعينه ، وهذا الامتناع امتناع لاحق بشرط المحمول .

وفى التقرير الثانى الذى قال فيه إن الممكن إما أن يحضر معه سبب وجوده أو لم يحضر أيضاً فيه خلل ؛ لأن لم يحضر يحتمل أن يحضر معه لم يحضر سبب وجوده ، أو لم يحضر لا بسبب وجوده ، ولا لم يحضر سبب وجوده الذى هو سبب عدمه ، فظهر أن الخلل فى هذا الكلام كان سبب أن القسمة لم تكن مستوفاة .

(٢) أقول ما فى قوله فى إبطال كثير الإمكان عدميا قد تبين حاله .

وقوله فى الوجه الأول من إبطال كونه ثبوتيا أنه لو كان ممكنا لكان اتصاف ماهيته بوجوده على سبيل الإمكان وكان للإمكان إمكان آخر ولزم التسلسل ليس بحق ، لأن الإمكان أمر عقلى فمهما اعتبر العقل للإمكان ماهية ووجوداً حصل فيه إمكان إمكان وانقطع عند انقطاع اعتباره .

وههنا نكتة ينبغى أن تحصل وهو أن كون الشىء معقولا ينظر فيه العقل ويعتبر وجوده ولا وجوده غير كونه آلة للعاقل لا ينظر فيه حيث ينظر فيما هو آلة لتعقله ، بل إنما ينظر به مثلا العاقل يعقل السماء ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل أن المعقول بتلك الصورة هو السماء وهو جوهر ، ثم إذا نظر فى تلك الصورة أى يجعلها —

والثانى : أن المحدث قبل وجوده ممكن لذاته ، فلو كان الإمكان صفة موجودة لكان الشىء حال عدمه موصوفاً بصفة وجوده وذلك محال (١) .

لا يقال : الجواب عن الإشكال الأول أن ذلك إنما يتوجه على من يقول الشىء حال وجوده ممكن الوجود أو حال عدمه ممكن العدم ، أما من يقول حال وجوده يمكن أن يصير معدوماً فى الزمان الثانى لا يلزمه هذا الإشكال .

وعن الثانى : أنه لا يلزم من صدق قولنا الماهية بشرط كونها موجودة غير قابلة للعدم صدق قولنا الماهية التى هى أحد أجزاء ذلك المجموع غير قابلة للعدم .

وعن الثالث : أن الإمكان وصف ثابت فى الذهن لا تحقق له فى الخارج ، وعلى هذا التقدير لا يلزم ماذكرتم .

لأنا نجيب عن الأول من وجهين : الأول أن القول بالإمكان الاستقبالى محال ، لأنا إذا حكمنا على الموجود فى الحال بأنه يمكن أن يعدم فى الاستقبال فإما أن يقال إمكان العدم الاستقبالى حاصل فى الحال ، أو يقال إمكان العدم الاستقبالى لا يحصل إلا فى الاستقبال ، الأول محال ، لأن العدم فى الاستقبال من حيث إنه فى الاستقبال موقوف على حصول الاستقبال ، وحصول الاستقبال محال فى الحال فحصول العدم الاستقبالى من حيث إنه عدم استقبالى موقوف على حضور شرط محال والموقوف على المحال محال ، فالعدم الاستقبالى ممتنع حضوره فى الحال ، وإذا استحال حصول العدم الاستقبالى فى الحال لا يمكن حصوله إلا فى الاستقبال كان إمكان حصوله حاصلا فى الاستقبال لا فى الحال .

فإن قلت: إنه وإن كان بهذا الشرط ممتنع الحصول فى الحال لكنه غير ممتنع فى الاستقبال ، ونحن إنما أثبتنا هذا الإمكان بالنسبة إلى الاستقبال .

قلت : الإمكان نسبة والنسبة لا توجد إلا بعد وجود المنتسبين . فالإمكان بالنسبة إلى الاستقبال لا يوجد إلا عند وجود الاستقبال لحصوله بالحال محال .

← معقولا منظوراً إليها لا آلة فالنظر إلى غيرها وجدها عرضاً موجوداً فى محل هو عقله ممكن الوجود ، وهكذا الإمكان هو آلة للعاقل بها يعرف حال الممكن فى أن وجوده كيف يعرض لماهيته ولا ينظر فى كون الإمكان موجوداً أو غير موجود أو جوهراً أو عرضاً أو واجبا أو ممكنا ، ثم إن نظر فى وجوده أو إمكانه أو وجوبه أو جوهريته أو عرضيته لم يكن بذلك الاعتبار إمكانا لشىء بل كان عرضاً فى محل هو العقل وممكنا [فى ذاته ووجوده غير ماهيته ، وإذا تقرر هذا فالإمكان من حيث هو إمكان لا يوصف بكونه موجوداً أو غير موجود وممكنا أو غير ممكن وإذا وصف بشىء من ذلك لا يكون حينئذ إمكانا بل يكون له إمكان آخر فليحقق هذا حتى ينكشف حالة اعتراضات هذا الفاضل على الإمكان وعلى أمثاله وتزول الحيرة الذى عرضت له وتعرض لمن تتبع مقالته .

(١) قد مر أن الإمكان صفة للمتصور المسند إلى الوجود الخارجى والشىء حال عدمه يكون متصوراً فيكون موصوفا بالإمكان .

وأما الثانى : وهو أن يقال إمكان العدم الاستقبالى لا يحصل إلا عند حضور الاستقبال فهو محال أيضاً إذ كان ذلك حكما بالإمكان على الشيء بالنسبة إلى زمانه الحاضر ، لأن الاستقبال عند حضوره يصير حالا وحينئذ يعود أول الإشكال الثانى ، وإن سلمنا الإمكان الاستقبالى لكن الإشكال المذكور لا يندفع ، لأن قولنا إنه فى الحال يمكن أن يصير معدوماً فى الاستقبال يقتضى إمكان صيرورة هويته محكوماً عليها بالعدم ، ولو كانت هويته عين الوجود لكان ذلك حكما باتصال الوجود بالعدم فيعود الإشكال المذكور [١] .

وعن السؤال الثانى : أن شرط كون الشيء قابلا لشيء كون القابل خالياً عما ينافى المقبول ، فإذا كان وجود الماهية وعدمها ينافيان الإمكان ، والماهية لاتخلو عنهما فقد امتنع خلوها عما ينافى الإمكان فيمتنع اتصافها بالإمكان [٢] .

وعن الثالث : أن حكم الذهن بالإمكان إما أن يكون مطابقا للمحكوم عليه أو لا يكون ، فإن لم يكن مطابقاً كان جهلا وكان حاصله أن الذهن حكم بالإمكان على ماليس فى نفسه ممكنا ، وإن كان مطابقاً كان الشيء فى نفسه ممكنا فيعود الإشكال المذكور فى أنه ثبوتى أو عدمى ، ولأن إمكان الشيء وصف للشيء ، والذهنى شيء آخر مغاير للشيء المحكوم عليه بالإمكان ، ووصف الشيء يستحيل قيامه بغير ذلك الشيء إلا أن يقال إن المراد من قولنا إمكان الشيء أمر حاصل فى الذهن ، أن العلم بالإمكان حاصل فى الذهن وهذا حق ، لكنه لا يندفع السؤال ، لأن البحث واقع عن نفس الإمكان لا عن العلم بالإمكان [٣] .

والجواب : أن كون الماهيات المتغيرة ممكنة لأمر ضرورى ، والتشكيك فى الضروريات لا يستحق الجواب

---

(١) أقول : تصور الاستقبال فى الحال معقول ، والماهية لا من حيث هى موجودة أو غير موجودة مستندة إلى الوجود الخارجى فى الاستقبال أو إلى عدمه ليست بمتعذرة التعقل ، والإمكان الاستثنائى هو الذى يلحق ذلك المتصور عند ذلك الإسناد ، والنظر فى أن إمكان العدم يحصل فى الحال أو فى الاستقبال ليس نظراً فى الإمكان من حيث كونه إمكاناً ، بل فيه أنه من حيث صوره فى العقل وهو حاصل فى وقت التعقل من حيث هى صورة عقلية ومتعلق بالاستقبال من حيث هو إمكان ولا يلزم منه محال ، وأما أن الإمكان نسبة إضافية لا يتحقق إلا عند تحقق المنتسبين فقد ظهر أن منتسبه حاصل فى التصور متعلق بالاستقبال .

وأما قوله فى الوجه الثانى : لإمكان الامكان الاستقبالى، إن كان العدم الاستقبالى لايحصل إلا عند "حصول الاستقبال" فباطل ، لأنه لا يتوقف على حصول الاستقبال بل يتوقف على تصور الاستقبال ، وما فى كلامه معلوم الفساد بما مر .

(٢) أقول : الماهية لاتخلوعن الوجود أو العدم فى الخارج ، أما عند العقل فتخلو عن اعتبارهما ، والإمكان صفة لها من حيث هى كذلك مستندة إلى الوجود أو إلى العدم .

(٣) أقول : قد مر أن المطابقة أين تعتبر وأين لا تعتبر ، وتصور الإمكان ليس بحكم حتى يطابق فيه الوجود ، وإن اعتبر فيه المطابقة فيجب أن يكون مطابقة لما فى العقل لأنه اعتبار عقلى كما مر ، والإمكان من حيث هو قائم بالذهن ليس بإمكان ، ومن حيث هو متعلق بمتصور لا بغير حصوله فى الذهن ولا حصوله وهذا الخبط يعرض من عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والأمور الخارجية .

كما فى شبه السوفسطائية [١] .

(مسألة : الممكن لا يوجد ولا يعدم إلا بسبب منفصل)

لأنهما لما استويا بالنسبة إليه استحال الترجيح إلا لمنفصل .

فإن قيل : قولكم لما استويا امتنع الترجيح إلا لمرجح ، إن ادعيت أنه أمر بديهى فهو ممنوع فإنا لما عرضنا هذه القضية على العقل مع قولنا الواحد نصف الاثنين وجدنا الثانية أظهر والتفاوت يدل على تطرق الاحتمال بوجه ما إلى الأول ، وعند قيام احتمال النقيض لا يبقى اليقين التام ، فإن ادعيت أنه برهانى فأين البرهان .

سلمنا صحة ماذكرته لكنه معارض بأمور :

أولها : لو افتقر الممكن إلى المؤثر لكانت مؤثرية المؤثر فى ذلك الأثر إما أن تكون وصفا ثبوتيا أولا تكون والقسمان باطلان فالقول بالمؤثرية باطل .

وإنما قلنا : إنه يستحيل أن يكون ثبوتيا لأن ثبوته إما فى الذهن فقط أو فيه وفى الخارج والاول باطل لأن الذى وجد فى الذهن ولا يكون مطابقا للخارج جهل كمن اعتقد أن العالم قديم مع أنه لا يكون فى نفسه كذلك : فلو كان حكم الذهن بالمؤثرية غير مطابق للخارج كان ذلك الحكم جهلا فلا يكون الشىء فى نفسه مؤثراً ، ولأن كون الشىء مؤثرا فى غيره صفة لذلك الشىء وكانت حاصلة قبل الأذهان وصفة الشىء يستحيل قيامه بغيره ، إلا أن يقال : الموجود فى الذهن هو العلم بالمؤثر ، لكن ذلك لا يفيد كما تقدم .

وأما الثانى : وهو أن يكون له ثبوت فى الخارج فهو إما أن يكون نفس المؤثر والأثر أو أمر مغاير لهما والأول باطل ، لأنا قد نعلم ذات المؤثر وذات الأثر مع الشك فى كون ذلك المؤثر مؤثرا فى ذلك الأثر ، كما إذا علمنا العالم وعلمنا قدرة الله،ولكن لا نعلم أن المؤثر فيه قدرة الله إلا ببرهان منفصل والمعلوم مغاير للمجهول ، ولأن مؤثرية قدرة الله تعالى فى العالم ليست نفس قدرته ولأن مؤثرية الشىء فى الأثر نسبة بينهما والنسبة بين الشيئين تتوقف على وجود المنتسبين، والمتوقف على الشىء مغاير له ، وأما إن كانت المؤثرية أمرا زائدا ، فهو إما أن يكون من العوارض العارضة لذات المؤثر وإما أن لا يكون كذلك بل يكون موجوداً قائماً بنفسه ، لأن كونه عارضا لشىء آخر غير معقول ، وإن كان الأول كان ممكنا لذاته مفتقرا إلى المؤثر فمؤثرية المؤثر فيه زائدة عليه ولزم التسلسل وهو محال .

وبتقدير تسليمه فالمحال لازم من وجه آخر لأن التسلسل إنما يعقل لو فرضنا أمورا متتالية إلى غير النهاية وذلك يستدعى كون كل واحد متلوا بصاحبه لو لم تمكن بينه وبين متلوه غيره ، لكن ذلك محال ، لأن تأثير المتلو فى التالى متوسط بينهما ، وقد كان لا متوسط هذا خلف ، وإن كانت المؤثرية جوهراً قائماً بذاته فهو

---

(١) أقول : قد ألصف هينا فى شبه هذا الشبه بتلك الشبه إلا أنه كان يجب أن يوردها هنالك ، فإن هذا الموضع موضع التحقيق لا التشكيك .

محال ، لأن مؤثرية الشيء في الأثر نسبة بين الأثر والمؤثر والنسبة بين الشيئين لا يعقل أن يكون جوهراً قائماً بالنفس .

على تقدير التسليم فالمؤثر في وجود هذا الممكن هذا الجوهر أو ذاك أوهما ، وعلى التقديرات يكون مؤثرية ذات المؤثرة في وجود الممكن زائدة عليه ولزم التسلسل .

وإنما قلنا : إنه لا يجوز أن يكون المؤثرية صفة عدمية لأنها نقيض اللامؤثرية التي يصح حملها على العدم ، والمحمول على العدم عدم ونقيض العدم ثبوت ، فالمؤثرية أمر ثبوتي ، ولأن الشيء الذي لا يكون مؤثرا فصار مؤثراً فالمؤثرية حصلت بعد أن لم تكن فهي صفة وجودية ، وإلا فليجوز فيما إذا صارت الذات عالمة بعد أن لم تكن أن لا يكون العلم أمراً وجودياً وذلك نهاية الجهل له فظهر بما ذكرنا فساد كون المؤثرية صفة ثبوتية وكونها صفة عدمية ، فإذاً القول بالمؤثرية باطل .

وثانيها : أن المؤثر إما أن يؤثر في الأثر حال وجود الأثر أو حال عدمه والأول باطل لاستحالة إيجاد الموجود ، والثاني باطل لأن حال العدم لا أثر له ولا تأثير له ، لأن التأثير إن كان عين حصول الأثر عن المؤثر فحيث لا أثر فلا تأثير ، وإن كان مغايراً فالكلام فيها كالكلام في الأول .

وثالثها: أن المؤثر إما أن يكون تأثيره في الماهية أو في الوجود أو في اتصاف الماهية بالوجود ، والأول محال ، لأن كل ما بالغير يلزم عدمه عند عدم ذلك الغير ، فلو كان كون السواد سوادا بالغير لزم أن لا يكون السواد سواداً عند عدم ذلك الغير وهذا محال ، لأن السواد يستحيل أن يصير غير السواد .

لا يقال : نحن لا نقول السواد مع كونه سواداً يصير موصوفاً بأنه ليس بسواد ، بل نقول يفنى السواد ولا يبقى ، لأنا نقول إذا قلنا يفنى السواد فهذه قضية ولكل قضية موضوع ومحمول لا محالة ، والموضوع لا بد من تقرره حال الحكم بحصول ذلك المحمول أو سلبه عنه ، فإذا قلنا السواد فنى فالموضوع هو السواد ، فلا بد أن يكون السواد متقرراً حال ذلك الفناء ، وإن كان الفاني هو السواد أيضاً لزم أن يكون السواد متقرراً في هذه الحالة ، فيلزم عند صدق قولنا السواد معدوم كون السواد متقررا أو غير متقرر وأما إن قيل المؤثر أثر في الوجود فذلك محال ، وإلا لزم أن لا يبقى الوجود وجودا عند فرض عدم ذلك التأثير وهو محال على ما مر .

وأما الثالث : وهو أن يقال المؤثر أثر في موصوفية الماهية بالوجود فنقول أولا لا يجوز أن تكون موصوفية الماهية بالوجود أمراً وجوديا ، لأنها بتقدير أن تكون أمراً وجوديا لم تكن جوهرا قائما بذاته بل تكون صفة للماهية فيلزم موصوفية الماهية بها زائدة عليه ولزم التسلسل، وإذا لم تكن الموصوفية أمرا ثبوتيا استحال جعلها أثر للمؤثر أصلا ، ثم بتقدير أن تكون أمراً ثبوتيا استحال استنادها إلى المؤثر ، لأن المؤثر إما أن يؤثر في ماهيته أو في وجوده ويعود التقسيم المتقدم ، وإذا ثبت أنه لا يجوز استنادا الماهية والوجوب وانتساب أحدهما إلى الآخر إلى المؤثر كانت الموصوفية بالوجود غنية عن المؤثر ، فثبت أن القول بالتأثير باطل .

ورابعها: أنه لو افتقر ترجح أحد طرفي الممكن على الآخر إلى المرجح لافتقر رجحان العدم على الوجود

إلى المرجح لكن ذلك محال لأن المرجح مؤثر فى الترجيح والمؤثر لا بد له من أثر والعدم نفى محض فيستحيل إسناده إلى المؤثر .

فإن قلت : علة العدم عدم العلة . قلت هذا خطأ لأنه العلية مناقضة للاعلية التى هى عدم ، فالعلية ثبوتية فالموصوف بها ثابت ، وإلا فالمعدوم موصوف بالوجود وهو محال ، ولأن العدم لا تميز فيه ولا تعددولا هوية فيستحيل جعل بعضه علة والبعض معلولا .

والجواب : أن تلك القضية بديهية والتفاوت بينها وبين سائر البديهيات محال فى العقل، وإن حاولنا البرهان قلنا : الممكن ما لم يجب لم يوجد وذلك الوجوب لما حصل بعد أن لم يكن كان وصفا وجوديا ويستدعى موصوفا موجوداً وليس هو ذلك الممكن ، لأنه قبل وجوده معدوم فلابد من شيء آخر يعرض ذلك الوجوب له بالنسبة إلى ذلك الممكن وذلك هو الأثر .

أما المعارضة الأولى : فمدفوعة ، لأن ذلك التقسيم قد يتوجه فيما يعلم وجوده بالضرورة كما لو قيل لو كنت أنا موجودا فى هذه الساعة لكان كونى فيها إما أن يكون عدميا وهو محال ، لأنه نقيض اللاكون فيها وهو عدمى ونقيض العدم ثبوت ، أو يكون ثبوتيا وهو إما عين الذات فيلزم أن لا تبقى الذات عندما لا يبقى حصوله فى تلك الساعة أو زائداً عليه فيكون ذلك الزائد حاصلا فى تلك الساعة ولزم التسلسل ، ولما كان حصوله فى هذه الساعة يفضى إلى هذه الأقسام الباطلة وجب أن لا يكون له حصول فى هذه الساعة فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات .

وأما المعارضة الثانية : فهى كذلك أيضا ، لأنه أحداث ، فإن كان فى محل البحث ، لكن لانزاع فى الحدوث والتقسيم الذى ذكرتموه يدفعه لأنه يقال إن حدث هذا الصوت مثلافإما أن يكون حدوثه حال وجوده أو حال عدمه ، فإن حدث حال عدمه وجوده فقد وجد الموجود وإن حدث حال عدمه فقد وجد عند عدمه ، فظهر أن هذا التقسيم مبطل لضروريات .

وأما المعارضة الثالثة : فهى أيضاً كذلك لأنه يقال له : إن حدث هـــذا الصوت لكان الحادث إما الماهية أو الوجود أو موصوفية الماهية بالوجود ، فان كان الأول فقد انقلب ما ليس بصوت صوتا وإن كان الثانى فقد انقلب ما ليس بوجود وجودا وكذا الثالث فظهر أن هذا التقسيم مبطل للبديهيات وهنا أشكال وهو أن للقادحين فى البديهيات أن يقولوا لما عجزتم عن القدح فى مقدمات هذا التقسيم مع أنكم علمتم أن نتيجته باطلة لزم منه تطرق القدح إلى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة : فمدفوعة لأن العدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان ، فلا جرم لا يفتقر إلى مرجح[1] .

---

(١) أقول: التفاوت بين قولنا رجح أحد المتساويين يكون لمرجح، وبين قولنا الواحد نصف الاثنين يدل ←

. . . .

←على تطرق الاحتمال إلى الأول فلا يكون تعيينا تاما ليس بصحيح، لأن التفاوت يمكن أن يكون بسبب التفاوت فى تصور المحكوم عليه والمحكوم به دون الحكم، أما فى الحكم نفسه فلا يتفاوت كما ذكر هو؟ أيضاً فى الجواب، وأما إقامة برهانه على ذلك الحكم الضرورى فليس بشىء لأن وجوب الممكن المقتضى لوجود الموصوف به لا يمكن أن يكون قائما بمؤثره لأنه وصف للممكن، ووصف الشىء يستحيل أن يقوم بغيره والقائم بالمؤثر إن كان ولا بد منه فهو إيجاب لا الوجوب.

والحق: أن ذلك الوجوب أمر عقلى كسائر الصفات ويكون قائما بالمتصور من الممكن عند الحكم بحدوثه وأقول من رأى أن البرهان الذى أقامه مبنى على حكم هو قولنا الممكن ما لم يجب لم يوجد وهذا القضية لا يصح الحكم فيها إلا إذا علم أن كل مسبب فله سبب، وفى قولنا ترجح أحد المتساويين يحتاج إلى مرجح هذا المعنى بعينه موجود ولكن بعبارة أخرى فإذا البرهان الذى أقامه مبنى على ما يتضمنه الحكم البديهى المذكور الذى عدل عنه إلى ذلك البرهان، فقد وضح من ذلك أن ذلك البرهان فضلة غير محتاج إليه.

وأما المعارضة الأولى فالمؤثرية المذكورة فيها أمر إضافى يثبت فى العقل عند تعقل صدور الأمر عن المؤثر، فإن تعقل ذلك يقتضى ثبوت أمر فى العقل هو المؤثرية كما فى سائر الإضافيات. وعدم مطابقته للخارج لا يقتضى كونه جهلا فإن ذلك إنما يكون جهلا إذا حكم بثبوته فى الخارج، ولم يثبت فى الخارج اعتقاد كون العالم قديما مع كونه ليس بقديم الذى مثل به فى الجهل يدل على ما ذكرنا لا على ما أورده فى مثاله، وعدم مطابقته لا يقتضى أيضا أن لا يكون شىء مؤثرا أصلا كما قال، بل إذا حكم بثبوته فى العقل فقط فمطابقته ثبوته فى العقل دون الخارج.

وقوله: المؤثرية صفة قبل الأذهان وصفة الشىء يستحيل قيامها بغيره. فجوابه أن كون الشىء بحيث لو عقله عاقل حصل لعقله إضافة ذلك الشىء إلى غيره هو الحاصل قبل الأذهان لا الذى يحصل فى العقل، فإن ذلك يستحيل أن يحصل قبل وجود العقل.

وأما قوله: إلا أن يقال الوجود فى الذهن هو العلم بالمؤثرية لكن ذلك لا يفيد لما تقدم، فجوابه الصحيح أن المؤثرية غير العلم بالمؤثرية مع كونهما ثابتين فى العقل لاما أحال عليه فيما تقدم، والقول فى باقى كلامه فى فساد كون المؤثرية ثبوتية ظاهر مما ذكرنا.

وأما حجته على أن المؤثرية ثابتة لأنها نقيض اللامؤثرية فقد مر بيان فسادها واستدلاله بتجدد المؤثرية على كونها ثبوتية لا يقتضى كونها ثبوتية إلا فى العقل كما فى سائر الإضافات.

وقوله فى الجواب: إن مثل هذه التقسيمات مبطل للبديهيات كما إذا قيل كونى فى هذه الساعة إما أن يكون ثابتا أو لا يكون إلى آخر كلامه ليس كما قاله، لأن الكون فى الزمان أمر عقلى يعرض للمتكون مشروط بوجود الزمان المتعلق به. ونعنى كون المتكون بحيث يصلح أن يعرض له ذلك عند فناء الزمان ولا يتسلسل ولا يلزم منه ما يبطل البديهيات.

←

. . . .

--- وأما المعارضة الثانية قسمة التأثير بأنه يحصل إما فى حال وجود الأثر أو فى حال عدمه وهما باطلان فليس كذلك ، لأنه إن أراد بحال وجود الأثر زمان وجوده فليس بمستحيل أن يؤثر المؤثر فى الأثر فى زمان وجود الأثر لأن العلة مع معلولها تكون هذه الصفة ، وإن أراد به مغايرته المؤثر للأثر الذاتية فذلك مستحيل ، وإنما يؤثر فيه لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم ، وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثرحال حدوث الأثر فإنها ليست بحال الوجود ولا بحال العدم .

وقوله فى الجواب : إن هذه القسمة مبطلة للضروريات باطل ودال على تحيره فى أمثال هذه المواضع وقد يمكن أن يقال فيه مايقول المتأخرون من المتكلمين الذين يقولون بمقارنة العلة والمعلول فى الزمان ، فإنهم يقولون الذى يوجد فى الآن الثانى يصدر من موجده فى الآن الذى قبله فيكون التأثير سابقاً على الأثر (بآن) ويقع بالقياس إلى ما يحصل بعده سواء كان الأثر موجوداً فى ذلك الآن بتأثير آخر أو معدوما ويكون الأثر فى آن التأثير غير موجود وفى الآن الذى يصير موجوداً لا يكون مقارناً للعدم

وأما فى المعارضة الثالثة : فقوله تأثير المؤثر إما فى الماهية أو فى الوجود أو فى اتصاف الماهية بالوجود يجاب عنه بأنه فى الماهية قوله ذلك محال ، لأن كون السواد سواداً بالغير يوجب أن لا يكون السواد سوادا عند عدم الغير. جوابه : أنه إذا فرض السواد وجب سواديته بسبب العرض وجوبا لاحقاً مترتبا على الفرض ومع ذلك الوجوب يمتنع تأثير المؤثر فيه ، فإنه يكون إيجاداً لما فرض موجوداً أما قبل فرضه سواداً فيمكن أن يوجد المؤثر السواد على سبيل الوجوب ويكون ذلك الوجوب سابقاً

وهذه مغالطة منجهة اللفظ المشترك ، لأن الوجوب يدل على المعنيين بالشركة اللفظية ، وأيضا إذا قلنا فى السواد معناه أن السواد الحاصل فى زمان ليس بحاصل فى زمان بعده ويكون حمل غير الحاصل على المتصور منه لا على الموجود الخارجى ، فإن الوضع والحمل يكونان فى المعقول ولا يكونان فى الخارج أصلا وهكذا القول فى حصول الوجود من موجده ، وإن قيل تأثير المؤثر فى جعل الماهية بالوجود كما هو رأى القائلين بأن المعدوم شىء لم يتعلق ذلك بموصوفية الماهية بالوجود لأن ذلك أمر إضافى يحصل بعد اتصافها به ، والمراد من تأثير المؤثر هو ضم الماهية إلى الوجود ، ولا يلزم ما ذكره من المحال ، وظهر من قوله فى الجواب عن هذه المعارضة خبطه وتحيره وقدحه لسبب ذلك تارة فى النظريات وتارة فى البديهيات .

وأما المعارضة الرابعة فقوله : افتقار العدم إلى مرجح محال لأن العدم نفى محض ليس بشىء لأن عدم الممكن المتساوى الطرفين ليس نفياً محضا وتساوى طرفى وجوده وعدمه لا يكون إلا فى العقل لمرجح لا يكون إلا عقليا وعدم العلة ليس بنفى محض وهو يكفى فى الترجيح العقلى ، ولكونه ممتازاً عن عدم المعلول فى العقل يجوز أن يعلل هذا العدم بذلك العدم فى العقل .

وقوله : العلية مناقضة للاعلية إلى آخره فقد مر وجه الغلط فيه وجوابه عن هذه المعارضة ليس بجواب عنها إنما هو تأكيد للمعارضة .

(مسألة : الممكن لذاته متساوى الطرفين)

لأنه لا يجوز أن يكون أحد طرفيه أولى من الآخر ، لأنه مع تلك الأولوية إما أن يمكن طريان الطرف الآخر أو لا يمكن ، فإن أمكن فإما أن يكون طريانه لسببه أو لا لسبب فإن كان لسبب لم تكن تلك الأولوية كافية فى بقاء الطرف الراجح بل لابد معها من عدم سبب الطرف المرجوح ، وإن كان لا لسبب فقد وقع الممكن الموجود لا لعلة وهذا محال ؛ لأن أحد المتساويين أقوى من المرجوح ، فلما امتنع الوقوع حال التساوى فلأن يمتنع حال المرجوحية كان ذلك أولى ، وإن لم يمكن طريان المرجوح كان الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا[1]

(مسألة : رجحان الممكن لذاته مسبوق بوجوب وملحوق بوجوب)

أما السابق فلأنه ما لم يترجح صدوره عن المؤثر على لاصدوره عنه لم يوجد ، وقد دللنا على أن الراجح لا يحصل إلا مع الوجوب ، وأما اللاحق فلأن وجوده ينافى عدمه فكان منافيا لإمكان عدمه فكان مستلزما للوجوب .

واعلم أن شيئاً من الممكنات لا ينفك عن هذين الوجودين ، لكنهما خارجان لا داخلان[1] .

(مسألة : علة الحاجة إلى المؤثر الإمكان لا الحدوث)

لأن الحدوث كيفية فى وجود الحادث فيكون متأخرا عنه والوجود متأخر عن تأثير القادر فيه المتأخر عن احتياج الممكن إليه المتأخر عن علة احتياجه إليه ، فلو كانت العلة هى الحدوث لزم تأخير الشىء عن نفسه بمراتب .

احتجوا بأن علة الحاجة لو كانت هى الإمكان لزم احتياج العدم الممكن إلى المؤثر وهو محال ، لأن التأثير يستدعى حصول الأثر والعدم نفى محض فلا يكون أثرا .

---

(١) أقول ما ذكره يقتضى نفى الأولوية مطلقا ، ولقائل أن يقول : طرف الأولى يكون أكثر وقوعا وأشد عند الوقوع أو أقل شرطا للوقوع ، وأنصه ما أبطلت ذلك ، وقد قيل فى رجحان العدم فى الموجودات الغير القارة كالصوت والحركة أن العدم لو لم يكن أولى بها لجاز عليها البقاء ، وأجيب عنه بأن كلامنا فى الممكن لذاته لا فى الممتنع بغيره ، وبقاء الغير القارة ممتنع لغيره .

(٢) أقول : قد مر تقرير هذين الوجهين والفرق بينهما فيما مضى ، ولما كان الممكن لذاته لا ينفك عن الوجود أو عن العدم فهو لا ينفك كل واحد من حاليه عن هذين الوجوبين لوجوده أو لعدمه وهو لا يقتضى شيئا منهما كما يقتضى أحد الطرفين لذاته ؛ وهو معنى قوله لكنهما خارجان لا داخلان .

والجواب : ما قيل إن علة العدم عدم العلة وفيه ما فيه[١] .

(مسألة : الممكن حال بقائه لا يستغنى عن المؤثر)

لأن علة الحاجة الإمكان والإمكان ضرورى اللزوم لماهية الممكن وهى أبدا محتاجة .

لا يقال : إنه حال البقاء أولى بالوجود وتلك الأولوية مانعة من احتياجه إلى المؤثر .

لأنا نقول : هذه الأولوية المغنية عن المرجح إن كانت حاصلة حال الحدوث لزم استغناء الممكن من المؤثر حال الحدوث وإلا فهو أمر حادث حال البقاء ، ولولاه لما حصل الاستمرار ، والشىء حال استمراره مفتقر إلى المرجح .

احتجوا بأن المؤثر حال بقاء الأثر إما أن يكون له أثر أو لا يكون ، فإن كان له أثر فذلك الأثر إما الوجود الذى كان حاصلا وهو محال ، لأن تحصيل الحاصل محال ، أو أمرا جديداً فكان المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى ، وإن لم يكن له أثر أصلا استحال أن يكون له فيه تأثير .

والجواب : أنا لا نعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر[٢] .

---

(١) أقول : الصفة متأخرة بالطبع عن موصوفها ، والوجود الموصوف به متأخر عن تأثير موجده بالذات تأخير المعلول عن العلة ، وتأثير الموجد متأخر عن احتياج الأثر إليه فى الوجود تأخيرا بالطبع ، واحتياج الأثر متأخر عن علته بالذات وجميعها أربع تأخرات اثنان بالطبع واثنان بالذات وذلك يقتضى امتناع كون الحدوث علة الاحتياج . وقد قالوا فى معارضة الإمكان صفة للممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن تأثير المؤثر فيه والتأثير متأخر عن الاحتياج المتأخر عن علتيه وهو فاسد ، ولأن الممكن الموصوف بالإمكان ـ ليس متأخرا عن تأثير المؤثر إنما المتأخر عنه وجوده أو عدمه المتأخرين عن ذاته اللذين بسببهما احتاج إلى مؤثر ثم إلى علة الاحتياج والقائلون بكون الإمكان علة الحاجة هم الفلاسفة والمتأخرون من المتكلمين ، والقائلون بكون الحدوث علة لهما هم الأقدمون منهم ، وقولهم لو كان الإمكان علة الحاجة لزم احتياج العدم إلى المؤثر وهو محال ، ليس بشىء لأن عدم المعلول ليس نفيا صرفا ولا مانع من أن يكون معلولا لعدم العلة كما مر القول فيه ، وقد تبين أن ذلك مشتمل على فساد.

(٢) أقول : القول بأن الممكن حال بقائه محتاج إلى المؤثر هو قول الحكماء والمتأخرين من المتكلمين وبعض منهم يفرقون بين الموجد وبين المبقى .

والاعتراض بأن المؤثر حال البقاء إما أن يكون له فى الأثر تأثير أم لا يشتمل على غلط ، فإن المؤثر فى البقاء لا يكون له أثر البقاء حال العدم ، وتحصيل الحاصل إنما لزم منه . والحق أن المؤثر يفيد البقاء بعد الأحداث .

وقوله : وإن كان أمرا جديدا كان المؤثر مؤثرا فى الجديد لا فى الباقى جوابه نعم : تأثيره بعد الإحداث فى أمر جديد هو البقاء فإنه غير الإحداث فهو مؤثر فى أمر جديد صار به باقيا لا فى الذى كان باقيا . ←

تقسيم الموجودات على رأى المتكلمين

الموجود إما أن يكون قديما أو حديثا ، أما القديم فهو لاأول لوجوده وهوالله سبحانه وتعالى ، والحادث ما لوجوده أول وهو ما عداه .

قالت الفلاسفة : مفهوم قولنا كان الله فى الأزل موجودا إما أن يكون عدميا أو وجوديا والأول باطل وإلا لكان قولنا كان موجودا فى الأزل ثبوتيا فيكون المعدوم موصوفا بالوصف الوجودى وهو محال فثبت أن ذلك المفهوم وجودى ، وهو إما أن يكون عين الله تعالى أو غيره والأول محال ، لأن كونه فى الأزل غير حاصل الآن وإلا لكان الآن هو الأزل ، وكل ما وجد الآن وجد فى الأزل هذا خلف ، لكن ذاته حاصلة الآن ، فكونه فى الأزل أمر زائد على ذاته وذلك الأمر كان موجودا فى الأزل وقد كان فى الأزل مع الله تعالى غيره ، ثم ذلك الغير هو الذى يلحقه معنى كان ويكون لذاته وذلك هو الزمان والزمان موجود فى الأزل .

قال المتكلمون : معنى كون الله تعالى قديما أنا لو قدرنا أزمنة لا أول لها لكان الله تعالى موجودا معها بأسرها ، ومما يقرر ذلك أنا لو اعتبرنا الزمان فى ماهية الحدوث والقدم لكن ذلك الزمان إما أن يكون قديما أو حادثا ؛ فإن كان قديما مع أنه ليس له زمان آخر ، فقد صار القدم معقولا من غير اعتبار الزمان ، وإذا عقل ذلك فى موضع فليعقل ذلك فى كل موضع ، وإن كان حادثا لم يعتبر فى حدوثه زمان آخر لاستحالة أن يكون للزمان زمان آخر ، وإذا عقل الحدوث فى نفس الزمان من غير اعتبار زمان فليعقل مثله فى سائر المواضع[1] .

وقوله فى الجواب : لا نعنى بالتأثير تحصيل أمر جديد بل بقاء الأثر لبقاء المؤثر ليس بشىء لأن البقاء المستفاد من المؤثر أمر جديد لولاه لكان الأثر مما لا يبقى .

(١) أقول صفات الله تعالى عند من يقول بكونها زائدة على ذاته ليست بمحدثة ، ولذلك كان من الصواب أن يقول وهو الله وصفاته ، وفى المحدث يقول وهو ما عداه وعدا صفاته ، والشبهة التى أوردها الفلاسفة اخترعها هو لأجلهم وليست بشىء ، فإنه قال كان الله موجوداً فى الأزل صفة ثبوتية لأنه نقيض ما كان كذلك ولو كان النقيض ثبوتيا لكان المعدوم موصوفا بصفة ثبوتية أقول قد مر ما فى هذه الطريقة من الغلط وأيضا يقتضى كان الله موجودا فى الأزل ماكان الله موجودا فى الأزل ، وهى قضية ولا يكون شىء من المعدومات موصوفا بهذه الصفة وإن جعل بإزائه شيئا كان معدوما موجودا فى الأزل حتى يصير ذلك المعدوم موصوفا بأنه لم يكن فى الأزل لم تكن هذه القضية نقيضاً الاولى لتخالف موضوعهما ، وإن أراد بذلك أن الكون واللاكون متناقضان والكون محمول على الله واللاكون محمول على العدم فيكون الكون وجودياً ، كان إيراد القضيتين بدل مفردين حشو والكلام على مثل هذه المناقضة وفسادها مما ذكرناه مراراً ، وللفلاسفة شبه غير هذه فى قدم الزمان سيأتى ذكرها والجواب عنها .

وقوله : قال المتكلمون معنى كون الله قديماً أنا لو قدرنا أزمنة لانهاية لها لكان الله معها كلام لم يرتضيه كل المتكلمين ، فإن كون الشىء مع الشىء لايتحقق إلا فيما كان فى الزمان أو تقدير زمان ، والمحققون منهم يقولون معناه أنه غير مسبوق بغيره ، لا يقال إن السبق أيضاً لايتحقق إلا بتقدير زمان ، لأنهم يقولون سلب السبق منه لايقتضى كونه زمانيا .

خواص القديم والمحدث

(مسألة : اتفق المتكلمون على أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل واتفقت الفلاسفة على أنه غير ممتنع زمانا)

فإن العالم قديم عندهم زماناً مع أنه فعل الله تعالى ، وعندى أن الخلاف في هذا المقام لفظى ، لأن المتكلمين لم يمنعوا إسناد القديم إلى المؤثر الموجب بالذات ، ولذلك زعم مثبتو الحال منا أن عالمية الله تعالى وعلمه قديمان ، مع أن العالمية معللة بالعلم ، وزعم أبو هاشم أن العالمية والقادرية والحيية والموجودية معللة بحالة خامسة مع أن الكل قديم ، وزعم أبو الحسين أن العالمية حالة معللة بالذات ، وهؤلاء وإن كانوا يمتنعون عن إطلاق لفظ القديم على هذه الأحوال لكنهم يعطون المعنى فى الحقيقة [١] .

وأما الفلاسفة فإنهم إنما جوزوا إسناد العالم إلى البارى تعالى ، لكنه عندهم موجب بالذات حتى لو اعتقدوا فيه كونه فاعلا بالاختيار لما جوزوا كونه موجدا للعالم القديم ، فظهر من هذا اتفاق الكل على جواز إسناد القديم إلى الموجب القديم وامتناع إسناده إلى المختار [٢] .

(مسألة : أهل السنة رضى الله عنهم أثبتوا القدماء وهى ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته)

والمعتزلة بالغوا فى إنكاره لكنهم قالوا به فى المعنى ، لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة فى الأزل مع الذات ، فعلى هذا الثابت فى الأزل أمور كثيرة ، ولا معنى القديم إلا ذلك ، وأما القول بقديم سوى ذات الله تعالى وصفاته فقد اتفق المسلمون على إنكاره ، لكنهم عولوا فيه على السمع ، لأن دليل الصانع لا يدل إلا على نفى قديم قادر ولا حى فلا [٣] .

---

(١) أقول إنما ذهب المتكلمون إلى أن القديم يستحيل إسناده إلى الفاعل لا لقولهم علة الحاجة هو الحدوث ، فإن هذا القول يختص ببعضهم كما مر لكن لقولهم بأن ماسوى الله تعالى وصفاته محدث وللأحوال التى ذكرها عند مثبتها ليست بموجودة ولا معدومة فلا يوصف بالقدم على ماذكره ، وفى تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن تغير التفسير وتقول القديم مالا أول لثبوته ، على أن الوجود والثبوت عنده مترادفان لكنا نقول ههنا ما قال المتكلمون وليس عند بعضهم معناهما واحداً وأبو الحسين لا يقول بالحال لكنه يقول العلم صفة لله قديمة معللة بالذات وأما أصحاب أبى الحسن الأشعرى فيقولون بصفات قديمة لكنهم يقولون لا هى الذات ولا غيرها ، فلذلك لا يطلبون المعلولية عليها ، أو الحق فى أن جميعهم أعطوا معنى القديم فى الحقيقة على هذه الصفات معه فإن إبائهم عن إطلاق لفظ القديم عليها ليس بحقيق .

(٢) أقول : اختلفوا أيضاً فى معنى الاختيار فإن الفلاسفة يطلقون اسم المختار على الله تعالى ولكن لا بالمعنى الذى يفسر المتكلمون الاختيار به ، وذلك أنهم يقولون بوجوب صدور الفعل عنه تعالى دائما والمتكلمون ينفون دوام الصدور عنه ويقول بعضهم بوجوب الصدور نظراً إلى قدرته وإرادته ، وينفى بعضهم وجوب الصدور عنه أصلا ، ويقولون إنه تعالى يختار أحد الطرفين المتساويين على الآخر لا لمرجح .

(٣) أقول : أهل السنة لا يعترفون بإثبات القدماء لأن القدماء عبارة عن أشياء متغايرة كل واحد منها ←

وأما الحربانيون فقد أثبتوا خمسا من القدماء حيان فاعلان البارى والنفس ، وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ للحياة وهى الأرواح البشرية والسماوية ، وواحد منفعل وهو الهيولى ، واثنان لا حيان ولا فاعلان ولامنفعلان وهما الدهر والقضاء .

أما قدم البارى تعالى فالدليل عليه مشهور،وأما قدم النفس والهيولى فهو بناء على أن كل محدث مسبوق بمادة فقالوا لو كانت النفس حادثة لكانت لها مادة ومادتها إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى لا إلى نهاية ولزم التسلسل ، وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الهيولى فإن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة فهو المطلوب ، وأما الدهر وهو الزمان فلأنه غير قابل للعدم ، لأن كل ما يصح عليه العدم كان عدمه بعد وجوده بعدية زمانية فيكون الزمان موجوداً حال مافرض معدوماً فهذا محال ، فإذاً قد لزم من فرض عدمه لذاته محال فيكون واجباً لذاته ، وأما القضاء فهو أيضاً واجب لذاته لأن الواجب لذاته هو الذى يشهد صريح الفطرة بامتناع ارتفاعه ، والقضاء كذلك لأنه لو ارتفعت لما بقيت الجهات متميزة بحسب الإشارات وذلك غير معقول [١] .

(مسألة زعم عبد الله بن سعيد منا أن القدم صفة ، وزعمت الكرامية أن الحدوث صفة وهما باطلان)

لأن القدم لو كان صفة لكانت قديمة والحدوث لو كان صفة لكانت حادثة ولزم التسلسل [٢] .

(مسألة : زعمت الفلاسفة أن كل محدث فهو مسبوق بمادة ومدة)

أما المادة فلأن الحدث مسبوق بالإمكان فهو صفة وجودية مغايرة لصحة اقتدار القادر عليه موقوفة على كونها ممكنة فى نفسها ، فلو كان إمكانها نفس صحة اقتدار القادر عليها لزم توقف الشىء على نفسه ، فثبت أن الإمكان صفة موجودة وهى سابقة على وجود الممكن فيستدعى محلا وهو المادة .

← قديم وهم لايقولون بالتغاير إلا فى الذوات ، أما فى الصفات فلا يقولون بالتغاير ، ولا فى الصفات مع الذوات على ما ذهب إليه أبو الحسن الأشعرى ، والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود القدماء ، والأحوال الخمسة هو قول أبى هاشم وحده ، فإنه علل القادرية والحيية بحالة خامسة هى الألهية . وللمسلمين أدلة على نفى القدماء منها بيان أن كل ممكن محدث وذلك يدل على حدوث ما سوى الله تعالى وأما بدليل التمانع فلا يمكن نفى قدماء إذ كانوا أحياء عالمين مريدين إلا أنهم غير قادرين لأن امتناع التمانع إنما يثبت عند أكثر القادرين ، وأما الأدلة السمعية فكثيرة .

(١) أقول : هذه حكاية مذهبهم ومايصلح لأن تكون دلائلهم عليه ، ومال ابن زكريا الطبيب الرازى إلى ذلك المذهب وعمل فيه كتابا موسوماً بالقول فى القدماء الخمسة ، وسيأتى القول فى كل واحد منها .

(٢) أقول : لايلزم على عبد الله بن سعيد شىء ، لأنه يقول كل ماليس القدم داخلا فى مفهومه فإذا وصف بالقدم احتيج إلى صفة زائدة عليه هى القدم ، وأما القدم فلا يحتاج لكونه لذاته قديماً ، وللكرامية أن يقولوا : صفة الحدوث ليست بموجودة على مامر فكيف يوصف بالحدوث ، ولهم أن يقولوا الصفات لاتوصف بالقدم والحدوث ، لأن الاتصاف بهما من شأن الذوات .

والجواب عنها مامر فى مسألة المعدوم [1] .

وأما المدة فقالوا : كل محدث فعدمه قبل وجوده ، فتلك القبلية ليست نفس العدم ، فإن العدم قبل كالعدم بعد وليس القبل بعد ، وهى صفة وجودية فتستدعى موصوفا موجوداً فقبل ذلك الحادث شىء موصوف بالقبلية لا إلى أول ، فهنا قبليات لا أول لها ، والذى يلحقه القبلية لذاته هو الزمان ، فهنازمان لا أول له .

والجواب : أن تقدم عدم الحادث على وجوده لو وجب أن يكون بالزمان لكان تقدم كل واحد من أجزاء الزمان على وجوده بالزمان ، ولكان تقدم البارى تعالى على هذا الجزء من الزمان ، فيلزم أن يكون الله تعالى زمانيا وأن يكون الزمان زمانيا فهما محالان [2] .

(مسألة: العدم لايصح على القديم)

ولما كانت هذه المسألة إحدى مقدمات مسئلة الحدوث رأينا أن نذكر برهانها هناك .

تقسيم الممكنات على رأى الحكماء

فنقول : الحال قد يكون سببا لقوام المحل إما بأن يقتضى الحال وجود المحل ثم تصير نفسه حالة فيه أو بأن يقتضى الأثر حلول مؤثره فيه ، وعلى هذين التقديرين لا يلزم منه الدور ، فالمحل المتقوم بنفسه المقوم لما يحل فيه يسمى بالموضوع وهو أخص من المحل ، فيكون عدمه أعم من عدم المحل [3] .

---

(١) أقول : مامر فى مسألة المعدوم أن الإمكان لا يجوز أن يكون ثابتا حال العدم لأن الذوات المعدومة يمتنع عليها التغير والخروج عن الذاتية فلا يمكن أن تتصف بالإمكان ، ثم إنه حكم بصحة فى حجتهم الثانية بأنه يقتضى اللا إمكان المحمول عليه النفى فيجب أن يكون ثابتا ، وههنا لم يحمل الإمكان صفة المعدوم ، بل إنما وجب لكونه ثابتا أن يكون الموصوف به موجودا وإن كان مايئول إليه الممكن معدماً .

والتحقيق فى هذا الموضع : هو أن الإمكان يقع بالاشتراك اللفظى عندهم على معنيين أحدهما ما يقابل الامتناع وهو عندهم صفة عقلية يوصف بها كل ما عدا الواجب والممتنع من التصورات ، ولا يلزم من اتصاف الماهية بها كونها مادته . والثانى الاستعداد وهو موجود عندهم معدود فى نوع من أنواع جنس الكيف ، وإذا كان موجوداً وعرضاً وغير باق بعد الخروج إلى الفعل فيحتاج لا محالة قبل الخروج إلى محل وهو المادة ، فهذا البحث معهم يجب أن يكون فى إثبات ذلك العرض ونفيه .

(٢) أقول: إنهم يقولون القبلية والبعدية يلحقان الزمان لذاته ولغير الزمان بسبب الزمان ، والوجودوالعدم لما لم يدخل الزمان فى مفهومهما احتاجا فى صيرورتهما بعد وقبل إلى زمان ، أما أجزاء الزمان فلا تحتاج إلى غير أنفسها ولا العدم بالقياس إليها فى كونها بعد أو قبل إلى غيرها ، وأما البارى تعالى وكل ما هو علة الزمان أو شرطوجوده فلا يكون فى الزمان ولا معه إلا فى التوهم ، حيث يقيسها الوهم على الزمانيات فهذاماقالوه ههنا.

(٣) أقول : المحل قابل للحال فلا يكون عندهم فاعلا فيه ، فالقول بأن يقتضي الأثر حلول مؤثره فيه غير ←

إذا عرفت هذا فنقول : الممكن إما أن يكون فى الموضوع وهو العرض ، أولا يكون وهو الجوهر ، والجوهر إما أن يكون فى المحل وهو الصورة أو يكون محلا وهو الهيولى أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء أو لا حالا ولا محلا ولا مركبا منهما ، وهو إما أن يكون متعلقا بالأجسام تعلق التدبير وهو النفس أولا يكون وهو العقل ، وأما العرض وهو إما أن يقتضى نسبة أو قسمة أولا نسبة ولا قسمة ، أما النسبة فسبعة أقسام . الأين وهو الحصول فى المكان والمتى وهو الحصول فى الزمان أو فى ظرفه ، والمضاف وهو النسبة المتكررة ، والملك ويقال له الجدة أيضا وهو كون الشىء محاطا بغيره الذى ينتقل بانتقاله وأن يفعل وهو التأثير وأن ينفعل وهو التأثر ، والوضع وهو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين أجزائه من النسب وما بين تلك الأجزاء وبين الأمور الخارجة عنها من النسب .

أما العرض الذى يقتضى القسمة فإما أن يكون بحيث ينقسم إلى أجزاء مشتركة فى حد واحد وهو الكم المتصل أو لا يشترك فى حد واحد وهو الكم المنفصل : أما المتصل فإما أن تكون الأجزاء المفترضة فيه بحيث توجد معا وإما أن لا يكون كذلك فالأول هو الكم المتصل القار الذات ، وهو إما أن يكون ذا بعد واحد وهو الخط أو ذا بعدين وهو السطح أو ذا ثلاثة أبعاد وهو الجسم التعليمى . وأما الذى لا يكون قار الذات فهو الزمان فقط ، وأما المنفصل فهو العدد ، وأما العرض الذى لا يقتضى قسمة ولا نسبة فهو الكيف وأقسامه أربعة أحدها : المحسوسات بالحواس الخمس . وثانيها الكيفيات النفسانية . وثالثها التهيؤ إما للدفع وهو القوة أو للتأثر وهو اللا قوة ورابعها الكيفيات المختصة بالكميات ، أما المتصلة كالاستقامة والانحناء وأما المنفصلة كالأولية والتركب والتقدم والتأخر[1] .

← معقول عندهم ، والمراد هنا من الحال الذى يكون سببا لقوام المحل هنا هو الصورة ومن المحل الهيولى ، ويريدون بهذا البيان أن امتناع الانفكاك بينهما لاحتياج كل واحد منهما إلى الآخر لا يقتضى الدور والحال الذى لا يتقوم به محله هو العرض ومحله الموضوع .

(١) أقول : فى قوله « أو مركبا من الصورة والهيولى وهو الجسم فقط بالاستقراء » نظر فإن الحكماء لا يستعملون الاستقراء ههنا ولا يحتاجون إليه ، بل يقسمون الجوهر إلى الجسم وأجزائه وإلى ما ليس بجسم ولا بالأجزاء وهذه قسمة حاضرة ، ويسمون القسم الأول بالمادى والقسم الثانى بالمفارق ، ويقسمون الأول إلى نفس المادة وإلى ما يقومها وإلى ما يتقوم بها . والأول هو الهيولى . والثانى هو الصورة وهما جزءا الجسم والثالث هو الجسم . وأما المفارق فإما أن يتصرف فى الماديات أو لا يتصرف وهما النفس والعقل وأسماء أنواع الكيف .

أما النوع الأول فسمى بالانفعاليات والانفعالات ، والأول راسخة كحمرة الدم والثانى غير راسخة كحمرة الخجل . وأما النوع الثانى فسمى بالحال والملكة أما الحال فسريعة الزوال كغضب الحليم ، وأما الملكة فبطىء الزوال كصحة الصحاح . وأما النوع الثالث فسمى بالقوة واللا قوة وليس اسم القوة للدفع فقط فإن الصلابة قوة وهى تهيؤ لأن ، لا ينفعل بسرعة والبطؤ لا قوة وليس يتأثر عن شىء بل هو ما يقطع ذو الحركة بسبب مسافة قليلة فالقوة اسم لاستعداد نسبية تفعل الشىء بسهولة أو تنفعل بعسر ، واللا قوة اسم لاستعداد نسبية تفعل بعسر أو تنفعل بسهولة ، والنوع الرابع ليس له اسم غير ما ذكر .

أما المتكلمون فقد أنكروا وجود الأعراض النسبية أما الإضافة فلأنها لو كانت موجودة لكانت فى محل وحلولها فى محلها نسبة بين ذاتها وبين ذلك المحل فكانت غير ذاتها وذلك الغير أيضاً يكون حالا فى المحل فيكون حلوله زائدا ولزم التسلسل ، ولأن كل حادث يحدث فإن الله تعالى يكون موجودا معه فى ذلك الزمان ، فلو كانت تلك المعية صفة وجودية لزم حدوث الصفة فى ذات الله تعالى ، ولأن الإضافة لو كانت صفة موجودة لكان وجودها غير ماهيتها بناء على أن الوجود وصف مشترك فيه بين كل الموجودات ، فحصول وجودها لماهيتها إضافة بين وجودها وماهيتها وتلك الإضافة سابقة على تحقيق الإضافة الموجودة فيكون الشىء موجودا قبل نفسه هذا خلف .

وأما نسبة الشىء إلى الزمان فلو كانت صفة وجودية لكان لها نسبة أخرى إلى ذلك الزمان ولزم التسلسل ، وكذا التأثير لو كان صفة زائدة لكانت تلك الصفة ممكنة بذاتها مفتقرة إلى مؤثر وكان تأثير المؤثر فيها صفة أخرى ولزم التسلسل ، وكذا القبول لو كان صفة زائدة لكانت موصوفية الذات بها صفة أخرى ولزم التسلسل[1] .

أما الحكماء : فقد احتجوا على ثبوت هذه النسب بأن كون السماء فوق الأرض مثلا أمر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار أو لم يوجد وهو ليس أمرا عدميا لأن الشىء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا ، فالفوقية التى حصلت بعد العدم لا تكون عدمية وإلا لكان نفى النفى عدميا وهو محال ، فالفوقية أمر ثبوتى وليست

---

(١) أقول : لو كانت هذه المقولات نسبا لكانت أنواعا لجنس عال هو النسبة ولم تكن أجناسا عالية ، وهم لا يعنون بها ما يدخل النسبة فى ذاتها بل بما يعرض لها النسب إلا الإضافة ، فإن مفهومها النسبة ويستدعى تكرار النسبة ، وأما كون الإضافة عرضا حالا فى محل لحلولها فى ذلك المحل لا يكون إضافة ، بل الإضافة تفرض للحال إلى المحل والمحل إلى الحال بعد الحلول ، كما تفرض للرأس ولدى الرأس والتحقيق ههنا أن وجود الإضافة الحقيقية لا يكون إلا فى العقل ولا يكون فى الخارج إلا كون الموجود بحيث يحدث فى العقل من تصوره الإضافة ، فإن ولادة شخص من شخص أمر موجود فى الخارج ، وإذا تصوره العاقل يعقل أبوة فى أحدهما وبنوة فى الآخر ولا يلزم التسلسل ، لأن الأبوة إذا عرضت لشخص وإن كان ذلك المعروض إضافة أخرى لكنها لا تكون بأبوة أخرى فإذا لا تتسلسل الأبوة وتلك الإضافة أيضاً أمر عقلى ولا تتسلسل ، لأنها تنقطع عند وقوف العقل ، وهم يقولون إن لله تعالى صفات إضافية كالأول والآخر والخالق والرازق والمبدع والصانع وغير ذلك ، ويلتزمون القول بهذه الصفات غير المعية والزمانية لله تعالى .

وأما قوله : حصول الوجود للماهية إضافة بينهما فليس بشىء لأن الإضافة ههنا ليست إلا بمعنى الانضمام وليس ذلك ما نحن فيه ، وكون الشىء فى الزمان نسبية كون الجسم فى المكان الذى يقول بوجوده المتكلم ، وأما النسبة فيلحقها بعد ثبوتها ، وأما التأثير فليس كل تأثير من هذه المقولة بل يريدون التأثير الصادر عن المؤثر فى زمان غير قار الذات كقطع السكين اللحم ، فإن الجزءين لا يقعان فى زمان واحد ، فالهيئة الحاصلة للسكين حين يقال له هوذا يقطع لا قبله ولا بعده هى المعنية بأن يفعل ، وقس عليه الانفعال . والنسبة إنما تعرض للعقل بين القاطع والمقطوع والإنصاف يقتضى أن ينقل مذاهب الخصوم على ماذهبوا لئلا يلحق الناقلين شناعة بسبب سوء العقل .

هى نفس الذات ، لأن الجسم من حيث إنه جسم غير مقول بالقياس إلى الغير ، ومن حيث أنه فوق مقول بالقياس إلى الغير ، ولأن الشىء قد لا يكون فوق ثم يصير فوقا فالذات باقية فى الحالين والفوقية غير حاصلة فى الحالين[1] .

ثم إن معمراً من قدماء المتكلمين أثبت لقوة هذه الحجة هذه الأعراض النسبية ولم يجد دافعا للتسلسلات المذكورة فالتزمها وأثبت أعراضا لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر .

وقال المتكلمون : هذا باطل ، لأن كل عدد موجود فله نصف ونصفه أقل من كله ، وكلما كان أقل من غيره فهو متناه فنصفه متناه فى العدد ، وكل ما نصفه متناه فكله متناه لأنه ضعف المتناهى .

قال معمر : لانسلم أن كل عدد فله نصف بل ذلك من خواص العدد المتناهى ، سلمنا لكن لم قلت بأن كل ما كان أقل من غيره فهو متناه ، أليس أن مقدورات الله تعالى أقل من معلوماته وتضعيف الألف مرارا لانهاية لها أقل من تضعيف الألفين مرارا لانهاية لها[2] .

ونحن نقول : حجة الفلاسفة على إثبات النسب يقتضى كون المتقدم والمتأخر صفتين موجودتين وذلك محال ، لأن الإضافتين توجدان معا ومحلاهما يوجدان معا فالقبل موجود مع البعد هذا خلف ، ولأنا نحكم على اليوم الماضى فى اليوم الحاضر بكونه ماضيا والمفهوم من كونه ماضيا ليس أمرا سلبيا لأنه صار ماضيا بعد ما لم يكن ماضيا فإذا هو ثبوتى ، وليس ثبوته فى الذهن فقط ، فإنا لو فرضنا عدم الفرض والاعتبار فذلك اليوم ماض فى نفسه وليس عبارة عن نفس ذلك اليوم ، لأنه حين كان حاضرا لم يكن ماضيا ، فيلزم أن يكون وصف كونه ماضيا عرضا حقيقيا قائما به حال عدمه فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال[3] .

وأما الوضع وهو كهيئة الجلوس مثلا فإن أريد به ما لكل واحد من آخر الجسم من الأين ومماسة الغير فلا نزاع فى ثبوته ، وإن عنى به أمر وراء ذلك قائم بمجموع الأجزاء فهو محال لاستحالة حلول الواحد فى المحال الكثيرة .

لا يقال : لم لايجوز أن يقال إنه عرضت لمجموع تلك الأجزاء وحدة باعتبارها صارت واحدة ، وحينئذ لايلزم من قيام هيئة الوضع بها قيام الواحد بأكثر من الواحد .

---

(١) أقول : كون الشىء عقليا كفوقية السماء يباين كونه فرضيا ، فإن تحتية السماء ربما يفرض ، بل العقلى هو الذى يجب أن يحدث فى العقل إذا عقل العقل ذلك الشىء كفوقية السماء . وأما الفرضى فهو الذى يفرضه الفارض وإن كان محالا والذهن يشتملهما ، ويجب أن يفهم كل واحد منهما لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط .

(٢) أقول : غير المتناهى لايصير متناهيا بنقصان كل شىء منه ، والشىء ربما يكون متناهيا من وجه غير متناه من وجه فلحقه خواص المتناهى من الوجه الأول وخواص غير المتناهى من الوجه الآخر ، وهذا كتضعيف الألف والألفين مرارا لانهاية لها فيكون أحد غير المتناهيين نصفا للآخر، ولا يلزم منه تناهى أحدهما.

(٣) أقول : قد بينا أن الإضافة تعقل عند تصور المضافين والمتقدم والمتأخر موجودان فى التصور معا ولا يلزم ذلك قيام موجود بمعدوم ، بل يلزم حدوث معقول متصور وذلك غير محال ، وقد عرفت أن ذلك ثابت فى نفس الأمر من غير الفرض وليس بالذهن الصرف .

لأنا نقول الإشكال فى كيفية قيام تلك الوحدة بها كالإشكال فى قيام هيئة الوضع بها ، فإن كان بسبب وحدة أخرى سابقة لزم التسلسل وكذا القول فى الملك[١] .

أما الكميات المتصلة فقيل لامعنى للسطح إلا نهاية الجسم ، ونهاية الشىء هى أن يفنى ذلك الشىء ، وهذا لايكون أمرا وجوديا وكذا القول فى النقطة والخط وأيضا السطح لو كان عرضا حالا فى الجسم المنقسم فى الجهات الثلاث ، والحال فى الشىء الذى يكون كذلك ينقسم فى الجهات الثلاث فيكون جسما هذا خلف[٢] .

وأما الزمان فهو مقدار الحركة عند أرسطاطاليس فقد احتجوا على أنه لا يجوز أن يكون موجودا بأمور .

أولها أنه لو كان موجودا لكان إما أن يكون قار الذات فيكون الحاضر عين الماضى فيكون الحادث اليوم حادثا زمان الطوفان هذا خلف ، أو لا يكون قار الذات وحينئذ يقضى العقل بأن جزءا منه كان موجودا ولم يبق الآن فإن جزءا منه حصل الآن ، والماضى والآن هو الزمان فيلزم منه وقوع الزمان فى الزمان ، فلو كان أمرا وجوديا لزم التسلسل وهو محال[٣] .

---

(١) أقول : الهيئة المسماة بالوضع إنما تحصل فى الأجزاء بعد صيرورتها جملة واحدة ، وكذلك الزاوية والشكل وليس ذلك حلول العرض الواحد فى محال كثيرة ، إنما هو حلول عرض واحد فى محل واحد ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته ولم يدل على استحالة ذلك دليل ، وأما الوحدة فهى التى تجعل المجموع واحدا ، وإذا اعتبر فيه عدم الانقسام بوجه ما مثلا كعشرة فإنها لاتنقسم من حيث هى عشرة ، وإن انقسمت من حيث هى آحاد هى أجزاء العشرة ، وقد تتكرر الوحدة حين يقال وحدة واحدة ، ولا يلزم منه ثبوته ، فإن موضع الوحدة الأولى هو الشىء الذى يقال إنه واحد ، وموضوع الوحدة الثانية هو الوحدة الأولى ، وإذا لم تتكرر الموضوعات فى مرتبة واحدة لم يحصل من الوحدات عدد ، وليس قيام الوحدة بالموضوع المنقسم محتاجا إلى وحدة تسبقها ، بل هى اعتبار عدم الانقسام فيها من حيث اعتبار كونها ذلك المجموع ولايلزم التسلسل .

(٢) أقول : السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، فإن الفناء لايقبل الإشارة الحسية والسطح يقبلها والتحقيق يقتضى أن هناك ثلاثة أمور فناء للجسم فى جهة معينة من جهاته ، ومقدار ذو طول وعرض فقط ، وإضافة تعرض للفناء فيقال له بحسب تلك النهاية جسم ذى نهاية والمقدار موجود بسببه يقبل الإشارة ، والفناء ليس بعدم محض بل عدم أحد أبعاد الجسم وهو ثخنه ، والإضافة عارضة لها متأخرة عنها ، وربما يعتبر السطح وحده فى حيث هو مقدار ، وذلك موضوع لعلم الهندسة وكذلك الخط والنقطة ولا يلزم من حلول السطح فى الجسم انقسامه فى الجهات الثلاث كانقسام الجسم ، لأن ذلك يكون حكم العرض السارى فى محله ، وليس السطح ولا الخط ولا النقطة من الأعراض السارية فى محلها وكذلك الوحدة والوضع وغير ذلك مما لاينقسم بانقسام المحل ، فهذا هو تقريرهم فى هذا الموضع .

(٣) أقول : إن كان الزمان قار الذات لا يكون الحاضر عين الماضى بل يكون معا فى الجسم الذى هو قار الذات ولا يلزم منه أن يكون جزء منه هو عين الجزء الآخر ، وأما إذا كان الزمان غير قار الذات ولم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم منه أن يكون للزمان زمان لأن القبلية والبعدية لأجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء مقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه التسلسل .

وثانيها: أن الزمان إما الماضي أو المستقبل أو الحال ، ولا شك أن الماضي والمستقبل معدومان ، أما الحال فهو الآن ، وهو إما أن يكون منقسما أو لا يكون ، فإن كان منقسما لم توجد أجزاؤه معا فلا يكون الذي فرضناه موجودا موجودا هذا خلف . وإن لم يكن منقسما كان عدمه دفعة لا محالة وعند فنائه يحدث أمر آخر دفعة فيلزم منه تتالي الآنات ، ويلزم منه تركب الجسم من نقط متتابعة هذا خلف[1] .

وثالثها : الزمان لو كان موجودا لكان واجب الوجود لذاته وفساد التالي يدل على فساد المقدم ، وبيان الشرطية أنه لو كان موجودا وفرضناه قابلا للعدم فليفرض أنه عدم فيكون عدمه بعد وجوده بعدية لا توجد مع القبل ، وهذه البعدية لاتتحقق إلا عند تحقق الزمان فإذا يلزم من فرض عدم الزمان وجوده وذلك محال. فإذا لمجرد فرض عدمه يستلزم المحال ، فإذا كان فرض عدمه محال فهو واجب لذاته .

وإنما قلنا أنه يستحيل أن يكون واجبا لذاته لأن كل جزء منه حادث وممكن والمجموع يتقوم بالأجزاء والمتقوم بالممكن المحدث يستحيل أن يكون واجبا لذاته[2] .

ورابعها : لو كان الزمان موجودا لكان مقدار المطلق الوجود ، فإنا كما نعلم بالضرورة أن من الحركات ما كانت موجودة أمس ومنها ما يوجد غدا ، كذلك نعلم بالضرورة أن الله تعالى كان موجودا بالأمس ، وأنه موجود الآن وسيبقى موجودا غدا فإن جاز إنكار أحدهما جاز إنكار الآخر ، لكن يستحيل أن يكون مقدارا لمطلق الوجود ، لأنه في نفسه إن كان متجددا استحال انطباقه على الثابت ، وإن كان ثابتا استحال انطباقه على المتغير[3] .

فإن قلت : نسبة التغير إلى المتغير هو الزمان ونسبته إلى الثابت هو الدهر ونسبة الثابت إلى الثابت هو السرمد.

---

(١) أقول : الزمان إما الماضي وإما المستقبل وليس له قسم هو الآن إنما الآن فصل مشترك بين الماضي والمستقبل كالنقطة في الخط، والماضي الصرف ليس بمعدوم مطلقا إنما هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي وكلاهما في الآن وكل واحد منهما موجود في حده ، وليس عدم شيء في شيء هو عدمه مطلقا، فإن السماء معدوم في البيت وليس بمعدوم في موضعه ، ولو كان الآن جزءا من الزمان لما أمكن قسمة الزمان إلى قسمين مثلا تقول من الغداة إلى الآن ومن الآن إلى العشاء ، فإن كان الآن جزءا لم تكن القسمة صحيحة ولا أمكن قسمة مقدار من الزمان إلى قسمين ، فالآن موجود وهو عرض حال في الزمان كالفصل المشترك في الخط وليس بجزء من الزمان وفناؤه إلا تغير زمان فلا يلزم منه تتالي الآنات .

(٢) أقول : فرض الزمان بعد وجوده يكون فرض عدمه مع وجوده ويلزم منه المحال لاشتماله على عدم الشيء ووجوده ، وفرض عدم الزمان وحده ممكن إذا لم يقترن ذلك العدم بقبل أو بعد ، وهذا الغلط ناشئ من قياس الزمان على ما في الزمان ومن اقتران وجود الشيء بعدمه .

(٣) أقول : القول بأن الزمان مقدار الوجود قول الشيخ أبي البركات فإنه يقول : الباقي لا يتصور بقاؤه إلا في زمان مستمر ، وما لا يكون في الزمان ويكون باقيا لابد وأن يكون لبقائه مقدار من الزمان ، فالزمان مقدار الوجود ، والمتكلمون حيث قالوا القديم موجود في أزمنة مقدرة لا نهاية لها فقد حكموا بصحة انطباق الثابت على المتغير ولم يقتض ذلك محالا .

قلت : هذا التهويل خال عن التحصيل ، لأني قد دللت على أن مفهوم كان يكون لو كان أمرا موجودا في الأعيان لكان إما أن يكون قار الذات فيلزم أن لايوجد في المتغيرات وإن كان متغيرا استحال وجوده في الثابت وهذا التقسيم لايندفع بالعبارات[1] .

وخامسها : وهو إبطال قول أرسطاطاليس خاصة : أن الزمان لو كان مقدار امتداد الحركة وامتداد الحركة لا وجود له في الأعيان ، لأن الامتداد لايحصل إلا عند حصول جزئين والجزءان لايحصلان دفعة بل عند حصول الأول . فالثاني غير حاصل وعند حصول الثاني فالأول فائت ،وإذا لم يكن لامتداد الحركة وجود في الأعيان لم يكن لمقدار هذا الامتداد وجود لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، وهذا الوجه لخصه الإمام أفضل الدين الغيلاني رحمه الله[2] .

وأما الكميات المنفصلة فليست أموراً وجودية لأنه لامعنى للعدد إلا مجموع الوحدات ، والوحدة لايجوز أن تكون صفة وجودية زائدة على الذات ، وإلا لكان كل واحد من أشخاص تلك الماهية أعني ماهية الوحدة وحدة فيلزم التسلسل ، لأن الاثنينية لوكانت صفة واحدة وهي قائمة بالوحدتين فإما أن تكون بتمامها قائمة بكل واحدة من الوحدتين فيلزم قيام الواحد بالاثنين ويلزم أن يكون كل وحدة وحدها اثنين وهو محال ، وإن توزعت على الوحدتين كان القائم بكل واحدة من الوحدتين غير القائم بالأخرى فلم تكن الاثنينية صفة واحدة بل مجموع الأمرين ، وإن جاز ذلك فلتجعل الاثنينية نفس تينك الوحدتين .

وأما الفلاسفة فقد احتجوا على كون الوحدة صفة زائدة بأن الإنسان الواحد يخالف العشرة في مسمى الواحدية ويشاركها في مسمى الإنسانية فالواحدية صفة زائدة على الماهية وليست أمرا عدميا لأنها لوكانت عدميا لكانت عدم الكثرة فالكثرة إن كانت عدمية كانت الوحدة عدم العدم فتكون ثبوتية ، وإن كانت وجودية ولامعنى للكثرة إلا مجموع الوحدات، وإذا كانت الوحدة عدمية لزم أن يكون مجموع العدمات أمرا وجوديا وهو محال فثبت

---

(١) أقول : لاشك في أن وقوع الحركة مع الزمان ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان ، وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسماء مع الأرض ، وذلك الفرق معقول محصل سواء كان ذلك تهويلا أو غير تهويل، وليس معية المتغير والثابت مستحيلا ، فإنا نقول نوح عليه السلام عاش ألف سنة والسابق مدة بقائه على ألف دورة من الشمس ، وإذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين أن يعبروا عن كل معنى بعبارة يرون أنها مناسبة لذلك المعنى ، ولايعنون بتحصيل هناك غير دلالة العبارات على المعاني .

(٢) أقول : امتداد الشيء القار الذات يجب أن يكون فيا أجزاؤه حاصلة دفعة ، وأما امتداد الشيء غير القار الذات فلا يمكن أن يكون فيا أجزاؤه حاصلة دفعة ، بل يجب أن يكون لايوجد منه جزءان دفعة ، ولو لم يمكن الامتداد في لفظ الزمان معقولا لما سمى العقلاء الزمان بالمدة المشتقة من الامتداد . واعلم أن أرسطاطاليس قال : الزمان مقدار الحركة ، وهذا المعترض زاد فيه الامتداد ليعترض عليه بمثل هذا الكلام، ولم يعلموا أن الامتداد هو المقدار المتصل فيكون في هذا التفسير تكرار غير محتاج إليه .

بهذه الدلالة كون الوحدة والكثرة وصفين وجوديين قائمين بالذات[1] .

أما الكيفيات فالمختصة منها بالكميات غير موجودة ، لأن مادل على بطلان ما يقوم به يدل على بطلانها ، أما الصلابة وهى عبارة عن التأليف بناء على القول بالجوهر الفرد وأما اللين فهو عبارة عن عدم الممانعة فيكون عدميا[2] .

تقسيم المحدثات على رأى المتكلمين

المحدث إما أن يكون متحيزا أو قائما بالمتحيز أو لا متحيز ولا قائم بالمتحيز والقسم الثالث قد أنكره الجمهور من المتكلمين .

وأقوى مالهم فيه أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز ولا حال فيه لكان مساويا لذات الله تعالى فيه ، ويلزم من الاستواء فيه الاستواء فى تمام الماهية وهذا ضعيف .

لأن الاشتراك فى السلوب لا يقتضى التماثل وإلا لزم تماثل المختلفات ، لأن كل مختلفين فلابد وأن يشتركا فى سلب كل ماعداهما عنهما .

أما المتحيز فقد قال المتكلمون إنه إما أن يكون قابلا للانقسام أولا يكون والأول هو الجسم والثانى هو الجوهر الفرد. وعند المعتزلة اسم الجسم لا يقع إلا على الطويل العريض العميق وعلى ماقلناه الجسم مافيه التأليف وأقله جوهران فهذا بحث لغوى[3] .

---

(١) أقول: قد مر أن الوحدة أمر عقلى يعقل بها حيث يعتبر عدم الانقسام ، وإذا اعتبرت من حيث كونها موضوعا لوحدة أخرى لزمت وحدة أخرى وتكون حينئذ الوحدة واحدة بذلك الاعتبار ولا تكون الوحدتان اثنتين لأنهما ليستا فى مرتبة واحدة ، بل الأولى معقولة من الموضوع ، والثانية معقولة من المعقول الموضوع ولا يتسلسل بل ينقطع عند عدم الاعتبار ، والإثنينية قائمة بمجموع الوحدتين من حيث اعتبار الانقسام فيه إلى وحدتين أما باعتبار عدم الانقسام فيه من حيث هما مجموع واحد لوحدتين فيكون اثنين واحدة من جميع آحاد بالفرض اثنين ويقال علتها اثنان .

وأما قوله : إن الفلاسفة قالوا الكثرة عدم الوحدة ، ثم قالوا : الكثرة مجموع الوحدات ، فحاصله أنهم قالوا المجموع هو عدم الجزء منه وهذا لا يقوله عاقل والمشهور عن الفلاسفة أنهم قالوا : الوحدة أمر عقلى عام يقع على الموجودات كالوجود والشيء ، ويعدونها فى الأمور العامة ، ويقولون إنها تقع على موضوعاتها لا بمعنى واحد فليس وحدة النقطة كوحدة الجسم، ولا كوحدة الحيوان ولا كوحدة العسكر ، والكثرة مؤلفة من الآحاد .

(٢) أقول : لاشك فى وجود الخط المستقيم والخط المنحنى والدائرة والكرة والزاوية ، وامتياز بعضها من بعض ، وليس ذلك إلا كيفيات مختصة بالكميات ، ولو كانت الصلابة والتأليف واحدا على رأى القائلين بالجوهر الفرد ، لكان الماء عندهم مؤلف من الجواهر الفردة إذ ليس فيه صلابة وكذلك لحوم الحيوانات وجلدها وعدم الممانعة توجد فى مثل الغبار والبخار والدخان من غير لين .

(٣) أقول الأقدمون من المتكلمين قالوا المتحيز هو الجوهر والحال فيه هو العرض ، والموجود الذى ←

وأما الحال فى المتحيز فهو العرض وهو إما أن يجوز اتصاف غير الحى به أو لا يجوز ، والأول هو المحسوس بإحدى الحواس والأكوان .

وأما المحسوس فمنها المحسوس بالبصر إحساسا أوليا وهو الألوان والأضواء أما الألوان فالقدماء قالوا الخالص هو السواد والبياض إنما يتخيل من اختلاط الهوى[1] بالأجسام الصغار الشفافة كما فى الثلج والزجاج المدقوق ، ومنهم من اعترف بالبياض كما فى بياض البيض المسلوق ، والمعتزلة قالوا الخالص هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة .

أما الضوء فقيل إنه جسم وهو خطأ لأن الأجسام متساوية فى الجسمية ومختلفة فى كونها مضيئة ومظلمة وعند أبى على الضوء شرط وجود اللون ، وعندنا شرط صحة كونه مرئيا .

أما الظلمة فمنا من قطع بكونها ثبوتية والأقرب أنها عدم الضوء عما من شأنه أن يصير مضيئا لأن فى الليل إذا جلس إنسان عند النار وآخر بعيدا عنها فالبعيد يرى من كان قريبا من النار ويرى الهواء المتوسط بينهما مضيئا والقريب لا يرى البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما ، فلو كانت الظلمة صفة ثبوتية قائمة بالهواء لما اختلف الحال ، ومنها المحسوسة بالسمع وهى الأصوات والحروف وهى كيفيات إما عارضة للأصوات كالسين والشين أو حادثة فى آخر زمان حبس النفس وأول زمان إطلاقه كالباء والطاء ، ومنه يظهر أن الحروف غير الصوت ، ومنها المحسوسات بالذوق وهى الحرافة والمرارة والملوحة والحلاوة والدسومة والحموضة والعفوصة والقبض والتفاهـــة .

تنبيه : لاشك أن الحرافة تفعل تفريقا والعفوصة قبضا ، فالمدرك بحس الذوق كله طعم محض أو أمر مركب من الطعم ، ومن تفريق الحاسة هذا متوقف فيه ، ومنها المحسوسة باللمس وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والصلابة واللين[1] .

ـــــــلايكون جوهرا ولاعرضا هوالله تعالى وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيز ولا حال فيه كما قاله ، وإن ذلك لايقوله عاقل .

والقول : بأن كل مؤلف جسم مما تفرد به أبو الحسن الأشعرى والباقون اعتبروا فيه الأبعادات الثلاثة فقال السكمى أقله يحصل من أربعة جواهر ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كمخروط ذى أربعة أضلاع مثلثا ، وقال باقى المعتزلة أقله من ثمانية جواهر يتألف كمكعب ذى ستة أضلاع مربعات ، والفلاسفة أيضا اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلفا من جواهر أفراد .

(١) أقول : قد مر أن البياض يحصل من اختلاط الهواء بالأجسام الشفافة ، وكذلك السواد أيضا يحصل من اندماج أجزاء الأجسام الكثيفة بعضها فى بعض ، والدليل عليه أن الزاج فى غاية النزر لحدته والعفص فى غاية القبض وليس أحدهما بأسود ، فإذا امتزجا نفذ الزاج فى المسام الصغيرة من العفص وقبضه العفص بقوة فاندمج بعضها فى بعض وحدث السواد ومن تركيبات الألوان تحصل ألوان أخرى كالصفرة والزرقة والخضرة . ←

(مسألة : منهم من جعل البرودة عدم الحرارة)

وهو خطأ لأنا نحس من البارد بكيفية مخصوصة فذلك المحسوس ليس عدم الحرارة لأن العدم لا يحس به ولا الجسم وإلا لكان الإحساس بالجسم حال حرارته إحساسا بالبرودة .

(مسألة: هل الرطوبة عدمية أو وجودية)

الرطوبة إن كانت عبارة عن اللاممانعة على ما يقوله الفلاسفة كانت عدمية وإن كانت عبارة عن سهولة الإلصاق كانت وجودية واليبوسة فى مقابلتها .

(مسألة : الثقل أمر زائد على الحركة)

لأن الثقيل الممسكن فى الجو قسرا نحس بثقله والزق المنفوخ المسكن تحت الماء قسرا نحس بخفته مع عدم حركتهما .

(مسألة : اللين معناه عدم ممانعة الغامز)

فلا يكون وجوديا .

(مسألة: الملاسة عبارة عن استواء وضع الأجزاء والخشونة عبارة عن كون بعضها أرفع وبعضها أخفض)[1]

← وقالت الحكماء الضدان هما البياض والسواد والانجاه من أحدهما إلى الآخر يكون بطرق كالغبرة والزرقة والصفرة والحمرة وأمثالها ، وكيفيات الأصوات ليست هى الحروف وحدها بل الثقل والخفة والجهارة والخفاءة من كيفياتها ، وكذلك كيفيات أخر يميز الإنسان صوت شخص من صوت شخص آخر ، وأما الطعوم التسعة قالوا تتولد من تأثير ثلاثة أشياء هى الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما فى ثلاثة أشياء الكثافة واللطافة والحالة المتوسطة بينهما والثلاثة فى ثلاثة تسعة ، ويرد عليه أن العفوصة والقبض مختلفان بالشدة والضعف ولو صير الشدة والضعف موضوعيتهما نوعين لكان كل واحد من هذه الأنواع نوعين .

والحق : أن الطعوم فيها اختلافات كثيرة كما بين حلاوة العسل وحلاوة السكر وحلاوة الدبس وحلاوة البطيخ وغيرها والمركبات منها أيضاً كثيرة لاحد لها ولم يذكر المحسوسة بالشم ، والذين ذكروها قسموها إلى الملائمة وغير الملائمة وفيها اختلاف لاحد له كما فى سائر المحسوسات ، وعدوا الخشونة والملاسة فى الملموسات بدل الصلابة واللين وبالجملة الكلام فى هذا الموضع كثير لايحتمله هذا الكتاب .

(١) أقول : فى قوله العدم لايحس به نظر ، لأن الأمر العدمى إذا كان مقتضيا الأمر غير ملائم يحس به من جهة مقتضاه كتفريق الاتصال والجوع والعطش ، فإن كانت البرودة عدم الحرارة وكانت الحاسة محتاجة إلى حرارة تعدل مزاجها فعدم تلك الحرارة يقتضى أمرا غير ملائم فيها فيحس به ، ولم يقل أحد أن عدم الحرارة هو الجسم حتى يكون الاحساس بالجسم إحساسا بالبرودة ، والحق أن البرودة كيفية ضد الحرارة، فإن مقتضياتها كالتكاثف والثقل وأمثالهما ضد مقتضيات الحرارة كالتخلخل والخفة وأمثالهما ، والفلاسفة لم يقولوا إن ←

(مسألة: من القدماء من زعم أن هذه المحسوسات قد تبقى بعد مفارقة محالها قائمة بأنفسها)

وإبطاله بإبطال انتقال الأعراض[١] .

وأما الأكوان فقد اتفقوا على أن حصول الجوهر فى الحيز أمر ثبوتى فقيل هذا الحيز إن كان معدوما فكيف يعقل حصول الجوهر فى المعدوم وإن كان موجودا فلاشك أنه أمر مشار إليه فهو إما جوهر أو عرض، فإن كان جوهرا كان الجوهر حاصلا فى الجوهر وهو قول بالتداخل وهو محال ، اللهم إلا أن يفسروا ذلك بالمماسة ولانزاع فيها ، وإن كان عرضا فهو حاصل فى الجوهر فكيف يعقل حصول الجوهر فيه[٢] .

(مسألة :اختلفوا فى حصول الجوهر بالحيز)

أن ذلك الحصول هل هو معلل بمعنى آخر والحق عدمه لأن المعنى الذى يوجب حصوله فى ذلك الحيز ، إما أن يصح وجوده قبل حصوله فى ذلك الحيز أولا يصح ، فإن صح فإما أن يقتضى اندفاع ذلك الجوهر إلى ذلك الحيز أولا يقتضى ، فإن كان الأول كان ذلك هو الاعتماد ولانزاع فيه : وإن كان الثانى لم يكن بأن يحصل بسبب ذلك المعنى فى حيز أولى من حصوله فى حيز آخر اللهم إلا بسبب منفصل ثم يعود البحث الأول فيه ،وأما أن لايصح وجوده إلا بعد حصول الجوهر فى ذلك الحيز كان وجوده متوقفا على حصول الجوهر

ـــ الرطوبة لاممانعة ، بل قالوا إنها كيفية يقتضى سهولة قبول الأشكال لموضوعها والثقل والخفة لم يذهب أحد إلى أنهما ليسا بزائدين على الحركة بل هما عرضان يسميهما المتكلمون اعتمادا والحكماء ميلا .

وقوله : اللين عدم ممانعة الغامز والرطوبة عند الفلاسفة عبارة عن اللا ممانعة،فيقتضى أن يكون اللين والرطوبة عند الفلاسفة شيئا واحدا وليس كذلك ، بل اللين كيفية تقتضى عدم ممانعة مع تفرق أجزاء والملاسة والخشونة لو كانتا من باب الوضع لما عد باقى الكيفيات ويمكن أن يكون الوضع مبدأهما .

(١) أقول : إن هذا الشك إنما حصل لهم من الضوء والرائحة وأمثالهما فإنهم لما رأوا الضوء كأنه ينتقل من ذى الضوء إلى قابله والرائحة تنتقل من ذى الرائحة إلى الحاسة حسبوا أنها تبقى بعد مفارقة محالها .

(٢) أقول : هذا غلط من جهة اشتراك اللفظ ، فإن لفظ (فى)يدل فى قولنا الجسم فى الجسم بمعنى التداخل والجسم فى المكان والعرض فى الجسم على معان مختلفة فإن الأول يدل على كون الجسم مع جسم آخر فى مكان واحد والثانى يدل على كون الجسم فى المكان ، والثالث يدل على كون العرض حالا فى الجسم والمكان هو القابل للأبعاد القائم بذاته الذى لايمانع الأجسام عند قوم وعرض هو سطح الجسم الحاوى لمحيط بالجسم ذى المكان عند قوم وهو بديهى الأينية خفى الحقيقة ، والمكان إن كان عدميا لم يكن حصول الجوهر فى الأمر العدمى حصوله فى المعدوم بمعنى أنه فى العدم وإن كان جوهرا فالجواهر عند القوم الأول ينقسم إلى مقاوم للداخل عليه ممانع إياه وهو الذى لا يجوز عليه التداخل ، وإلى غير مقاوم يمتنع عليه الانتقال وهو المكان ، والجوهر المانع يمكن أن يداخل غير الممانع وذلك هو كون الجوهر فى المكان . وأما عند القوم الثانى لحصول الجوهر فى المكان الذى هو عرض بمعنى غير المعنى الذى يراد به فى قولهم حصول العرض فى الجوهر بمعنى الحلول فيه .

فيه ، فلو كان حصول الجوهر محتاجا إلى ذلك المعنى لزم الدور[1] .

(مسألة : الحركة عبارة عن حصول الجوهر فى حيز بعد أن كان فى حيز آخر)

والسكون عبارة عن حصوله فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد فعلى هذا حصوله فى الحيز حال حدوثه لايكون حركة ولاسكونا ، وقيل هو سكون ، وهو إنما يصح إذا قلنا الحركة عين السكونات والبحث لفظى ، والاجتماع حصول الجوهرين فى حيز واحد بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث ، والافتراق كونهما بحيث يمكن أن يتخللهما ثالث : والدليل على وجود هذه المعانى الجوهر يحرك بعد أن لم يكن متحركا والتغير من أمر إلى أمر يستدعى وجود الصفة .

لايقال : هذا منقوض بما أن البارى تعالى كان عالما بأن العالم سيوجد ثم صار عالما بأنه موجود وكذا لم يكن رائيا للعالم لاستحالة رؤية المعدوم ثم صار رائيا والأقوى أنه لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا والفاعلية يمتنع أن تكون وصفا حادثا وإلا لافتقر إلى إحداث آخر ولزم التسلسل.

وأيضاً : فالتغير يكفى فى تحققه كون إحدى الحالتين ثبوتية وأنتم ادعيتم أن الحركة والسكون كليهما ثبوتيان .

لأنا نجيب عن الأول بأن التغير فى الإضافات لا يوجب التغير فى الذات والصفات . وعن الثانى أن الحركة والسكون نوع واحد لأن المرجع بهما إلى الحصول فى الحيز إلا أن الحصول إن كان مسبوقا بالحصول فى حيز آخر كان حركة، وإن كان مسبوقا بالحصول فى نفس ذلك الحيز كان سكونا إذا كان كل واحد منهما من نوع واحد وثبت كون أحدهما ثبوتيا لزم أن يكون الآخر كذلك وبهذا الطريق ثبت أن حصول الجوهر فى الحيز حال حدوثه أمر ثبوتى[2] .

---

(١) أقول : قد مر أن جماعة من المتكلمين قالوا بأن الكون وهو عرض علة للكائنية وهى صفة ، وقد قال المصنف فى التفريع على القول بالحال أن ثبوت الحال للشىء أما أن يكون معللا بموجود قائما بذلك الشىء كالعالمية المعللة بالعلم أولا يكون : كسوادية السواد ، وههنا أراد أن يبين الاختلاف الواقع بين المتكلمين وهو أن الحصول فى الحيز هل هو معلل بمعنى غير الاعتماد الذى هو عرض أم لا ، فإن أبا هاشم وأصحابه ابتغوا معنى هو علة للحركة والسكون، وأبو الحسين وباقى المتكلمين بنوا ذلك المعنى ، وذهب جماعة كثيرة من الناظرين فى هذا الكتاب إلى أن المعنى المذكور هو الكائنية وغفلوا عن كونها معللة بالحصول ، وههنا الكلام فى معنى تعليل الحصول به على ذلك : وحجة مثبتى هذا المعنى أنا لو قدرنا على جعل الجسم كائنا من غير واسطة معنى لقدرنا على ذات الجسم ، كما إذا قدرنا على صفات الكلام ككونه أمرا ونهيا وخبرا قدرنا على نفس الكلام ، وأيضاً الخفيف والثقيل واستويا فى جواز التحريك وحال القادر معهما على السواء فلابد من معنى نسبية يقدر على بعض التحريك دون بعض فهنا معانى تقل وتكثر وهى مقدورة للقادر حتى بواسطتها تحرك ماتحرك . وضعف هذه الحجج غنى عن الشرح .

(٢) أقول : هذا الحد للحركة موجه عند المتكلمين وهو مبنى على القول بالجوهر الفرد وتتالى الحركات الأفراد غير المتجزئة .

(مسألة : زعم قدماء الأصحاب أن الاجتماع والافتراق أمران مغايران للكون المخصص للجوهر بالحيز)

وهو ضعيف لأنا متى عقلنا جوهرين حاصلين فى الحيزين بحيث لا يمكن أن يتخللهما ثالث فقد عقلناهما مجتمعين فلا حاجة إلى الزائد[1] .

(مسألة : اختلفوا فى أن المحوى حال استقراره فى الحاوى المتحرك)

هل يكون متحركا، والأقرب أنه متحرك بالعرض لا بالذات[2] .

(مسألة : الأكوان بأسرها متضادة)

لأنها إن اقتضت الحصول فى حيز واحد كانت متماثلة فكانت متضادة وإن اقتضت الحصول لا فى حيز واحد

← وأما قوله : السكون عبارة عن حصوله فى الحيز الواحد أكثر من زمان واحد يقتضى أن تكون الحركة التى تكون قبل السكون سكونا بعينه والصواب أن يقال :هو الحصول فى حيز بعد حصوله فى ذلك الحيز بعينه حتى تخرج منه الحركة وقد قال هو ذلك بعينه فى آخر هذا الفصل ، والقول بأن الحصول فى الحيز حالة الحدوث وجوديا يكون متفرعا على وجود الحصول فى الحيز مطلقا وقد مر الكلام فيه، والصواب أن يقال هو الكون الأول والحصول الأول للجسم الحادث ، وقد لا يكون حركة ولا سكونا لخروجه عن حديهما ، وأما من قال هو السكون فإنما قاله لأنه يقول الأكوان فى الأحياز كلها سكونات ويكون بعضها حركات باعتبارات أخر ، وذلك لأنه قد روى عن أبى الحسن الأشعرى أنه قال : الجوهر إذا كان فى مكان فالكون الذى فيه سكون وإذا تحرك إلى مكان آخر فأول كونه فى المكان الثانى سكونه وفيه حركته إليه ، وذهب القلانسى إلى أن السكون كونان متواليان فى مكان واحد والحركة كونان متواليان فى مكانين فإذاً الكون الأول سكون ، وعلى هذا القول يلزم أن تكون الحركة عين السكونات ، والاجتماع ينبغى أن يحد بحيث يختص الجوهر حيزا واحدا ، والذى قاله يفهم منه أن يكون لجوهرين اجتماع واحد والصواب أن يقال هو حصول الجوهر فى الحيز بحيث لا يمكن أن يتخلل بينه وبين حيزه جوهر آخر ثالث ، والكون أو الحصول فى الحيز عند المتكلمين هو نوع هذه الأربعة أجناس تحته ، وقد مر أنهم يقولون للأعم نوعا وللأخص تحته جنسا له .

والجواب عن تغير العلم بأن التغير فى الإضافات لا يوجب تغير الذات مبنى على كون العلم إضافة وسيجىء القول فيه .

(١) أقول : تعقل الجوهرين فى حيزيهما إن لم يقترن بقيدين لا يتخللهما ثالث لم يكن اجتماعا والمعنى المطلق مغاير للمقيد وهم لا يعنون بالزائد غير ذلك .

(٢) أقول : إنه ليس بمتحرك عند من يجعل المكان المسطح الباطن من الحاوى لأنه لم يفارق مكانه ومتحرك باعتبار تعين الإشارة إليه بشىء واحد ، فلذلك قيل إنه متحرك بالعرض أنه يتبعه الغير لا بالذات من حيث لم يفارق مكانه .

فلا شك فى تضادها لكنها قد تكون بحيث لا يصح تعاقبها كالكون الذى يقتضى الحصول فى الحيز الأول مع ما يقتضى الحصول فى الحيز الثالث وما فوقه(١) .

(بيان ماهية الحياة)

وأما الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى فأجناس منها الحياة .

اعلم أن المراد منها إن كان اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة فهو أمر معقول، وإن كان شيئا ثالثا فلابد من إفادة تصوره ثم إقامة الدليل على ثبوته ، والجمهور زعموا أنها صفة لأجلها يصح على الذات أن يعلم وأن يقدر ، واحتجوا بأنه لولا امتياز الحى عن الجماد بصفة وإلا لم يكن اتصاف الحى بصفة أن يعلم وأن يقدر أولى من الجماد ، واحتج ابن سينا فى القانون : بأن العضو المفلوج حى فحياته إما أن تكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية أو نوعا ثالثا والأول باطل ، لأن العضو المفلوج ليس له قوة الحركة والحس ، والثانى باطل لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا ، ولأن القوة الغاذية حاصلة للنبات ولا حياة له فثبت أن الحياة أمر ثالث .

والجواب عن الأول : معارض بأنه لولا امتياز الذات الحية بما لأجله صح أن يصير حيا وإلا لم يكن بأن يصير حيا أولى من غيره ، وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى وكل ما هو جوابهم هناك فهو جوابنا ههنا وعن الثانى أن معنى كون العضو المفلوج حيا بقاء قوة التغذية قوله تبطل هذه القوة مع بقاء الحياة ، قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن يقال القوة باقية لكنها عاجزة عن الفعل. قوله الغاذية حاصلة فى النبات قلنا أنت تساعدنا على أن غاذية النبات والحيوان مختلفان بالنوعية والماهية والمختلفان لا يجب اشتراكهما (٢) فى الأحكام .

---

(١) أقول حجتهم على أن الأكوان التى تقتضى الحصول فى حيز واحد متماثلة امتناع تعليل الأمر المشترك بالعلل المختلفة وفيه نظر ، وحد الضدين ، إن كان بالذين لا يمكن اجتماعهما دخل فيه المثلان لأنهما يمتنعا الاجتماع ، وإن قيل المختلفان اللذان لا يمكن اجتماعهما لم يدخل المثلان فى الحد ، وإن زيد فيه ويصح تعاقبهما على محل واحد لا يكون كل الأكوان كذلك ، لأن الكون فى حيز لا يمكن أن يعاقبه كونه فى حيز يتخلل بينهما حيز أو أحياز ، والمشهور عند المتكلمين الأخير من هذه الحدود وعلى ذلك التقدير لا يكون الضد إلا ضد واحد فقط .

(٢) أقول : قيل الأعراض التى لا يتصف بها غير الحى عشرة الحياة والعلم والقدرة والاعتقاد والظن والنظر والإرادة والكراهة والشهوة والنفرة ، ولم يقل أحد أن اعتدال المزاج أو قوة الحس والحركة هو الحياة ، بل قالوا إن الأول شرط فى حصول الحياة للحيوان المركب من الأخلاط أو من الأركان ، والثانى معلول للحياة .

وقوله فى المعارضة « وهذا يقتضى اشتراط الحياة بحياة أخرى » ليس بشىء لأنه يقتضى اشتراط الحياة بمخصص هو الاعتدال فى الحيوانات ، ومن أين لزم أن يكون ذلك المخصص صفة أخرى .

وقوله فى النقل عن ابن سينا « إن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو المفلوج حيا » فزيادة المفلوج غير محتاج إليها لأن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء العضو حيا كالعضو الذابل ، وقوله « لم لا يجوز أن تكون القوة ←

(مسألة : القائلون بهذه الصفة وهى الحياة منهم من أثبت أن الموت صفة وجودية)

محتجا بقوله تعالى « خلق الموت والحياة » ومنهم من لم يقل به وزعم أنه عبارة عن عدم الحياة عما من شأنه أن يكون حيا ، وأجاب عن التمسك بالآية بأن الخلق هو التقدير ولا يجب كون المقدور وجوديا[1] .

(مسألة : البنية ليست شرطا لوجود الحياة خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

لنا أن العالم بمجموع الأجزاء إما أن يكون له حياة واحدة أو القائم بكل جزء حياة على حدة ، والأول يقتضى حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة وهو محال ، وأما الثانى فمحال ، لأن الأجزاء متماثلة ، فلو توقف جواز قيام الحياة لجزء واحد على قيام حياة أخرى لجزء آخر لكان الأمر من الجانب الآخر كذلك ويلزم الدور وهو محال [2] .

ومنها الاعتقادات وهى أمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها بالضرورة وهى إما أن تكون جازمة أو مترددة أما الجازمة فإن لم تكن مطابقة فهى الجهل وإن كانت مطابقة فإما أن لا يكون عن سبب وهو اعتقاد المقلد أو عن سبب وهو إما نفس تصور طرفى الموضوع والمحمول وهو البديهيات أو الإحساس وهو الضروريات أو الاستدلال وهو النظريات ، وأما الذى لا يكون جازما فإن كان التردد على السوية فهو الشك وإن كان أحدهما راجحا عن الآخر فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم .

← باقية ولكنها عاجزة عن الفعل ، غير وارد لأنه زيد بالقوة الباقية التى تصدر عنه هذا الأثر بالفعل وإلا ففى العضو المفلوج أيضا قوة الحس والحركة باقية لكنها عاجزة عن الإحساس والحركة واختلاف غاذيين النبات والحيوان ليس بحسب المفهوم منهما إنما هو بحسب مبدأهما ، فإن مبدأ أحدهما النفس النباتية ومبدأ الآخر النفس الحيوانية وبحسب تصرفهما فيما يجعلانه غذاء ، فإن الأولى تتصرف فى البسائط والثانية فى المركبات واختلاف العلل والأفعال لا يوجب اختلاف ماهية المعلول والفاعل ، وقد علم أن ذلك المفهوم ليس هو الحياة بعينها وهو المطلوب .

(١) أقول : القائل بكون الموت ثبوتيا هو أبو على الجبائى وحده ، والعبارة عن الموت بعدم الحياة عمن من شأنه أن يكون حيا ليس بصحيح ، فإن الموت يدخل فى مفهومه سبق الحياة على ذلك العدم وإلا لكان الجنين عند قرب حلول الحياة فيه ميتا .

(٢) أقول : الأولى أن يقول حلول العرض الواحد فى المحال الكثيرة باطل عند أكثر المتكلمين وليس بمحال فى بديهة العقل ولا بالنظر اليقينى كما مر ، وأما الثانى فمحال يقال له الذى ذكرته يقتضى إحالة وجود الاجتماع والافتراق وغيرهما ، لأنه لو توقف اتصاف كل جزء بالاجتماع على اتصاف الجزء الآخر له لزم الدور ، ولكن إن قيل ههنا قيام الحياة بكل جزء موقوف على كون ذلك جامعا لغيره من الأجزاء لا يلزم منه دور .

تنبيه : البنية ليست شرطا لوجود الحياة .

لما كانت مراتب القوة أو الضعف غير محدودة كانت مراتب الظن والوهم كذلك[1] .

(مسألة : اختلفوا فى حد العلم)

وعندى أن تصوره بديهى ، لأن ما عدا العلم لا ينكشف إلا به فيستحيل أن يكون كاشفا له ، ولأنى أعلم بالضرورة كونى عالما بوجودى وتصور العلم جزء منه وجزء البديهى بديهى فتصور العلم بديهى[2] .

(مسألة : قيل العلم سلبى وهو باطل)

لأنه لو كان كذلك لكان سلب ماينافيه والمنافى إن كان عدميا كان هو عدم العلم فيكون ثبوتيا وإن كان وجوديا فعدمه يصدق على العلم فيكون العدم موصوفا بالعالمية هذا خلف وقيل إنه انطباع صورة مساوية للمعلوم فى العالم وهو باطل وإلالزم أن يكون العالم بالحرارة والبرودة حارا باردا .

لا يقال : المنطبع صورته ومثاله .

لأنا نقول : الصورة والمثال إن كان مساويا فى تمام الماهية للمعلوم لزم المحذور والابطل قولهم .

نكتة أخرى : يلزم أن يكون الجدار الموصوف بالحرارة والبرودة عالما .

لا يقال : حصول الماهية للشىء إمان أن يكون إدراكا كما إذا كان الشىء مما من شأنه أن يكون مدركا .

لأنانقول: إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالمدرك هو الذى له الحصول ، فكان الجدار من شأنه ، أن يدرك لا من شأنه أن يكون له الحصول .

احتجوا : بأنا نميز بعض المعلومات عن بعض فوجب أن يكون ثابتا ، لأن العدم الصرف لاتميز فيه وإذ قد لا يكون المعلوم ثابتا فى الخارج فهو فى الذهن .

جوابه : هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا فى الذهن فمن تخيل البحر فقد حضر فى خياله

---

(١) أقول : تعريف الاعتقادات بأمور يجدها الحى من نفسه ويدرك التفرقة بينها وبين غيرها تعريف بما يعم جميع الوجدانيات كالجوع والشبع والألم والمرض وغيرها ، والصواب أن يقال : هى أمور يمكن أن يحكم فيها بنفى وإثبات حين يختص بها وجعل الظنون والأوهام من قبيل الاعتقادات ليس مما يذهب إليه المتكلمون ، لأنهم يجعلون الاعتقادات نوعا والظنون نوعا .

وفى قوله « أو الإحساس وهو الضروريات » نظر فإن الاصطلاح ليس على أن الضروريات هى المحسوسات لاغير.

(٢) أقول : المطلوب من حد العلم هو العلم بالعلم وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم ، وليس من المحال أن يكون هو كاشفا عن غيره وغيره كاشفا عن العلم به .

تمام ماهية البحر وذلك باطل بالبديهة[١] وقيل إنه أمر إضافى وهو الحق بما أنه لا يمكننا معرفة كون الشىء عالما إلا إذا وضعنا فى مقابلته معلوما والقائلون به منهم من سمى هذه الإضافة بالتعليق وأثبت أمرا آخر يقتضى هذا التعليق ومنهم من قال العلم عرض يوجب العالمية والعالمية حالة تتعلق بالمعلوم فهؤلاء أثبتوا أمورا ثلاثة ، وأما نحن فلا نقول إلا بهذا التعلق فأما العالمية والعلم فما لم يثبت بالدليل [٢] .

(مسألة :اختلفوا فى أن العلم الواحد هل يكون علما بمعلومين)

وعندى أنا إن فسرنا العلم بنفس التعلق لم يصح ذلك لأنه يصح أن يعقل كون الشىء عالما بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر ولولا التغاير لما صح ذلك ، وإن فسرناه بما يوجب التعلق لم يمتنع لأن العلم المتعلق بكون السواد مضادا للبياض إن لم يكن هو بعينه متعلقاً بهما لم يكن متعلقاً بالمضادة التى بينهما بمطلق المضادة،

---

(١) أقول : الحكم بأن القول بكون العلم سلبيا باطل صحيح ولكن فى دليله نظر لأن المنافى إن كان مطلق العدم كان العلم مطلق الوجود ، وإن كان عدميا لا يكون العلم عدم العلم حتى يكون ثبوتيا إنما هو عدم العمى ، ولا يجب أن يكون عدم العمى ثبوتيا ، فإن عدم العمى كما فى الحجر وبل فيمن نزل فى عينه ماء بل فى الجدار لا يكون إبصارا .

وأيضا يلزم من قوله « ولو كان وجودا فعدمه يصدق على العدم فيكون العدم موصوفا بالعلم » ثبوت ما ادعى إبطاله ، لأن وصف العدم لا يكون وجوديا ، فإذاً العلم سلبى .

وأما إبطال القول بالانطباع لوجوب أن يكون العالم بالحرارة حارا فليس بصحيح ، لأنهم قالوا بانطباع صورة مساوية للحرارة ، وفرق بين صورة الشىء وبينه فإن الإنسان ناطق وصورته ليس بناطق .

وقوله « وإن كان مساويا فى تمام الماهية لزم المحذور » فالصحيح أنها ليست مساوية فى تمام الماهية هو نفس الماهية أو شخص من أشخاصها لاصورتها ، وإذا كان الماهية وصورتها أثنينية فى النوع لكانت الصورة غير الماهية ولجاز أن يكون المقتضى لكون المحل حارا هو مجموع مابه الاشتراك وما بهالامتياز .

وأيضا فى النكتة جعل العلم هو حصول الماهية ، فالذى قاله ههنا ليس مما ذهبوا إليه .

وقوله فى الجواب : إن كان الإدراك هو نفس الحصول فالجدار من شأنه أن يدرك إذ له الحصول ليس بصحيح لأنهم قالوا الإدراك نفس الحصول لقابل مشروط بشرط مخصوص ، فإنا لو قلنا الغنى حصول مال عند من شأنه أن يحصل له مال لا يلزم منه أن يكون الجار ا الذى يحصل عنده مال غنيا .

قوله فى الجواب الأخير « هذا يقتضى أن يكون المعلوم بتمام ماهيته حاضرا فى الذهن » مبنى أيضا على عدم الامتياز والإثنينية بين الشىء وصورته لأن الحاضر فى الذهن ههنا صورة لو كان الشىء الذى هو صورته موجودا لكانت هذه الصورة مطابقة له .

(٢) أقول المعلوم الذى وضعه بإزاء العالم إن كان معدوماً فليت شعرى أين يكون إن لم يكن فى الذهن والذى سمى هذه الإضافة بالتعلق هو أبو الحسين البصرى ومن تبعه والقول بأن العلم عرض يوجب العالمية هو قول القائلين بالأحوال وبالجملة التعلق من غير متعلق به غير معقول .

وليس كلامنا فى ذلك العلم بل فى العلم المتعلق بالمضادة المخصوصة ، وإن كان متعلقا بهما فهو المطلوب . ثم المجوزون منهم من فصل فقال كل معلومين يصح أن يعلم أحدهما مع الذهول عن الآخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما ، وكل معلومين لا يصح العلم بأحدهما مع الذهول عن الآخر يجب أن يعلما بعلم واحد وهذا التفصيل باطل عندى، لأن العلم بمضادة السواد والبياض لما ثبت أنه متعلق بالسواد والبياض مع أنه يصح أن يعلم السواد وحده مع الجهل بالبياض فقد تعلق ذلك العلم بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل لآخر [1] .

(مسألة : المعلوم على سبيل الجملة معلوم من وجه مجهول من وجه)

والوجهان متغايران ، فالوجه المعلوم لا إجمال فيه، والوجه المجهول غير معلوم البتة ، لكن لما اجتمعا فى شىء واحد ظن أن العلم الجلى نوع يغاير العلم التفصيلى [2] .

(مسألة : العلوم المتعلقة بالمعلومات المتغايرة مختلفة)

خلافا لشيخى ووالدى .

---

(١) أقول: العلم القديم عند أهل السنة يتعلق بمعلومات الله تعالى التى لا نهاية لها مع أنه واحد وهذا البحث يتعلق بالعلم المحدث ، فقال أبو الحسن الباهلى أن العلم الواحد يجوز أن يتعلق بمعلومات كثيرة وحكى عن أبى الحسن الأشعرى ذلك وأنكره الأستاذ أبو إسحاق وقال إنه ذكره فى الإلزام على من يقول العلم الواحد يتعلق بمعلومين وذهب الجبائى إلى جواز تعلق العلم الواحد بمعلومين وأوجب ذلك من أهل السنة أبو منصور البغدادى . وقال القاضى أبو بكر كل معلومين لا ينفك أحدهما عن الآخر فى العقل يجوز أن يتعلق بهما علم واحد وكل ما يصح أن يعلم مع الذهول عن شىء آخر فلا يمكن أن يتعلق بهما علم واحد ويقال للمصنف إذا فسرت العلم بالتعلق جاز تعلق العلم بالمجموع ويكون الأجزاء داخلا فيه وحينئذ قد تعلق بأمرين وأنت حكمت بامتناع ذلك وأنت استدللت على الامتناع بصحة تعلق العلم بأحد المعلومين مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وههنا لا يصح هذا الاستدلال وأيضا كان يجب أن يقول مع الذهول عن الآخر وأنت قلت مع الذهول عن كونه عالما بالآخر وذلك لأن المطلوب ههنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعلم أيضا، وأيضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيئين وذلك غير معقول فإن المضادة لا تعقل إلا بين شيئين بل يكون الشيئآن شاملين ككل ما يقع عليه اسم الشيئية ، ولا فرق بين المضادة المطلقة والمضادة المخصوصة إلا بعدم التعيين ووجود التعيين فيما تتعلق المضادة بهما ، ولا يختلفان من حيث تعلقهما بمعلومين ، وإبطال قول المجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض تتعلق بأمرين يصح العلم بأحدهما مع الجهل ، وبالآخر غير صحيح لأن كلامهم فى المضادة المتعلقة بهما وتصور السواد وحده غير تصور السواد المضاد للبياض ، فليس ما يصح العلم مع الجهل بالآخر هو أحد الشيئين اللذين يتعلق بهما معا .

(٢) أقول : اعترف ههنا بأن الشىء المعلوم من وجه والمجهول من وجه يغاير الوجهين وهذا ما ذكرته فى صدر الكتاب عند إبطال قوله التصور ليس بمكتسب ، ومطلوبه ههنا بيان تغاير الوجهين ، لكن حصل منه وجوب تغاير ما اجتمع فيه الوجهان والوجهين .

لنا أن النظر مناف للعلم بالمدلول ومشروط بالعلم بالدليل ، ولأن اعتقاد قدم الجسم يضاد اعتقاد حدوثه ومشروط بالعلم بماهية الجسم وماهية العدم والحدوث [١] .

(مسألة : العلوم كلها ضرورية)

لأنها إما ضرورية ابتداء أو لازمة عنها لزوما ضروريا فإنه إن بقى احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علم ، وإذا كان كذلك كانت بأثرها ضرورية [٢] .

(تنبيه : اتفقوا على أنه لا يجوز أن يكون العلم بالأصل كسبيا وبالفرع ضروريا)

وإلا فعند وقوع الشك يحصل الشك فى الفرع فيصير الضرورى غير ضرورى هذا خلف [٣] .

(مسألة: اختلفوا فى أن اعتقاد الضدين يمتنع اجتماعهما لنفسهما أو لأمر يرجع إلى الصارف)

والأقرب أن المنافاة ذاتية لأن الجزم بالثبوت شرطه أن لا يكون لنقيضه احتمال فيستحيل تحققه دون هذا الشرط [٤] .

(مسألة : منهم من قال المعدوم غير معلوم)

لأن كل معلوم متميز وكل متميز ثابت فكل معلوم ثابت فما ليس ثابتا لا يكون معلوما ، فعورض بأن تخصيصه باللامعلومية يستدعى تصوره لأن مالا يتصور لا يصح الحكم عليه ، ثم أجابوا عن كلام الأولين بأن المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن فقيل عليه الثابت فى الذهن أخص من الثابت فيكون المعلوم ههنا ثابتا وليس كلامنا فيه وإنما الكلام فى العلم بغير الثابت ، ولأن الثبوت الذهنى مشكل لأنا إذا علمنا أن شريك الله تعالى

---

(١) أقول : والده يذهب إلى القول بتماثل العلوم وأنها لا تختلف باختلاف متعلقاتها ، والمصنف يقول الشرط مخالف للمشروط ، وأيضا يقول الاعتقادات متضادة مشروطة بشروط مختلفة ، فإن اعتقاد قدم الجسم مشروط بالعلم بالجسم وبالقدم ، واعتقاد حدوثه مشروط بالعلم بالجسم وبحدوثه . ولو الده أن يقول : العلم من حيث هو علم ليس بمختلف فى أنها تختلف بسبب متعلقاته فيكون تماثل العلوم لذاتها واختلافها بسبب اختلاف متعلقاتها .

(٢) أقول : يريد الضرورى ههنا اليقينى لا البديهى ولا المحسوس وحده ، فإنه قال من قبل المحسوسات هو الضروريات وقد سمى كل اليقينيات ضروريا موافقة لقول أبى الحسن الأشعرى .

(٣) أقول : إن كان المراد من الأصل التصديقات التى يتوقف عليها تصديقات فهو حق وإن كان المراد أعم من ذلك ففيه نظر ، لأن التصورات يمكن أن تكون كسبية والتصديقات المرقومة عليها ضرورية .

(٤) أقول : الجزم بالثبوت المشروط بأن لا يكون لنقيضه احتمال هو الجزم اليقينى والاعتقاد أعم منه ، وإلا صح أن الاعتقاد الذى لا يكون يقينيا كاعتقاد المقلد يمتنع اجتماعه مع الاعتقاد المضاد له لوجود الصارف عنه ، أما فى اليقينى فالمنافاة ذاتية كما ذكره.

معدوم لحضور الشريك فى الذهن محال ، لأن الشريك هو الذى يجب وجوده لذاته والحاضر فى الذهن لايكون كذلك فإن قلت الحاضر فى الذهن تصور الشريك لانفس الشريك ، قلت فقد عاد الإشكال لأن البحث إنما وقع عن متعلق هذا التصور فإنه إن كان نفيا محضا فكيف التحيز ، وإن كان ثابتا فثبوته إما فى الذهن أو فى الخارج والكلام فيه مامر [1] .

(مسألة : فى بيان العقل الذى هو مناط التكليف)

المشهور أن العقل الذى هو مناط التكليف هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، لأن العقل لو لم يكن من قبيل العلوم يصح انفكاك أحدهما عن الآخر لكن محال لاستحالة أن يوجد عاقل لايعلم شيئا البتة أو عالم بجميع الأشياء ولا يكون عاقلا ، وليس هو علما بالمحسوسات لحصوله فى البهائم والمجانين فهو إذا علم بالأمور الكلية وليس ذلك من العلوم النظرية لأنها مشروطة بالعقل ، فلو كان العقل عبارة عنها لزم اشتراط الشىء بنفسه وهو محال ، فهو إذاً عبارة عن علوم كلية بديهية وهو المطلوب .

فقيل عليه : لم قلت إن التغاير يقتضى جواز الانفكاك ، فإن الجوهر والعرض متلازمان وكذا العلة والمعلول سلمناه لكن العقل قد ينفك عن العلم كما فى حق النائم أو اليقظان الذى لا يكون مستحضرا لشىء من وجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ، وعند هذا ظهر أن العقل غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة صحة الحواس [2] .

---

(١) أقول : المعدوم فى الخارج ثابت فى الذهن من حيث هو موصوف بالمعدومية وهو محكوم عليه من الحيثية المعلومة بالثبوت الذهنى ومن غير تلك الحيثية غير محكوم عليه بذلك الثبوت ، بل ربما يسلب عنه الثبوت، وليس بين الحكمين تناقض لأن موضوعهما ليس شيئا واحدا وهكذا غير الثابت المطلق الشامل للخارجى والذهنى محكوم عليه بالثبوت من هذه الحيثية ومسلوب عنه الثبوت مع عدم اعتبار هذه الحيثية .

وأما قوله: شريك الله هو الذى يجب وجوده لذاته والحاضر فى الذهن ليس كذلك .

فالجواب: أن مفهوم الشريك ههنا يشتمل على مماثلة شىء من متغايرين وذلك يوجب الاشتراك من حيث المماثلة وامتناع الوجود من حيث مغايرته لذات الله تعالى ، والموصوف بالامتناع محكوم عليه باسب الوجود الخارجى من حيث ثبوت هذا الوصف العنوان له فى الذهن وغير محكوم عليه من غير اعتبار هذا الوصف ، بل هو محكوم عليه بالوجوب من حيث المماثلة ، ومتعلق كل وصف بينهما معلوم من جهة كونه متعلقا وغير معلوم من غير تلك الجهة ، فينبغى أن يفهم فى أمثاله هذا الفرق حتى تنحل الإشكالات التى تعددت عليها .

(٢) أقول: قال أبو الحسن الأشعرى العقل علوم خاصة ، وزادت المعتزلة فى العلوم التى يشتمل عليها العقل العلم بحسن الحسن وقبح القبيح، لأنهم يعدونه فى البديهيات ، وقال القاضى أبو بكر هو العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات ومجارى العادات ،وقال المحاسبى من أهل السنة هو غريزة يتوصل بها إلى المعرفة، وما ذهب إليه المصنف هو الصواب .

ومنها القدرة والمرجع بها في حقنا إن كان إلى سلامة الأعضاء فهو معقول وإن كان إلى أمر وراءها ففيه النزاع .

احتج أصحابنا بأن حركة المختار متميزة عن حركة المرتعش وليس الامتياز إلا بهذه الصفة .

فيقال لهم : متى ثبت هذا الامتياز قبل الاتصاف بالفعل أو حال الاتصاف . والأول باطل على قولك لأنك لاتثبت القدرة قبل الفعل ، والثاني كذلك لأن المرتعش كما لا يتمكن من ترك الحركة حال وجودها فالمختار لايتمكن أيضا من تركها حال وجودها لاستحالة أن يكون الشيء معدوما موجودا في زمان واحد ، ويقال أيضا متى ثبت هذا الامتياز حال ماخلق الله تعالى الحركة أو قبلها ، والأول باطل. لأن حصول الفعل حال ماخلق الله تعالى ضروري ، والثاني باطل لأن حصولها قبل أن خلقها الله تعالى محال وعلى التقديرين لايثبت الاختيار (١) . ويقال للمعتزلة متى ثبت هذا الاختيار عند استواء الدواعي أو عند رجحان أحدهما على الآخر ، الأول باطل، لأن عند الاستواء يمتنع الفعل وعند الامتناع لاتثبت المكنة ، والثاني محال ، لأن عند حصول المرجح يجب الراجح ويمتنع المرجوح ، وعلى هذا التقدير لاتثبت المكنة (٢) .

(مسألة : القدرة مع الفعل خلافا للمعتزلة)

لنا أن القدرة عرض فلا تكون باقية ، فلو تقدمت على الفعل لاستحال أن يكون قادرا على الفعل

---

(١) أقول : قوله « المختار لايتمكن من الحركة حال وجود الحركة » فيه نظر لأن المختار لا يتمكن من الحركة مع فرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عنه فلم لايجوز ، وهكذا القول في الاعتراض الثاني فإن الاختيار حال ماخلق الله الحركة محال بفرض وجود الحركة أما مع قطع النظر عن ذلك فممكن لوجود القدرة المقتضية له .

(٢) أقول : الاختيار عند المعتزلة موضحة صدور الفعل أو تركه من القادر تبعا لداعية أو عدم داعية وهو متساوى النسبة إلى الطرفين عند عدم اعتبار الداعي وغير متساويهما عند اعتبار أحدهما .

ومتقدموهم جوزوا صدور أحد الطرفين من المختار من غير ترجيح أحدهما على الآخر ، وأوردوا أمثلة الجائع والعطشان والهارب إذا حضرهم رغيفان متساويان وقدحان متساويان وطريقان متساويان فإنهم يختارون أحدهما من غير ترجيح ، والذين لا يجوزون ذلك يقولون الرجحان شيء والعلم بالرجحان شيء ، ولعله يختار أحدهما لوجود الرجحان وإن لم يفطن بالرجحان .

ومتأخروهم قالوا بوجوب الرجحان وقال بعضهم بأن الطرف الراجح يكون أولى ولا ينتهى إلى حد الوجوب وهو اختيار « محمود الملاحى » وأنكر بعضهم كون الأولوية كافية لمثل مامر في خواص الممكن ، وأبو الحسين وأصحابه قالوا عند الداعي يجب الفعل وعند عدمه يمتنع وذلك لا ينافي الاختيار ، فإن تفسير الاختيار هو أن يكون الفعل والترك بالقياس إلى القدرة متساويين وبالقياس إلى الداعي وعدمه إما واجب أو يمتنع ، ومن عدم التمييز بين الأمرين في هذه المسألة يحدث الاختلاف الجاري بين القائلين بالإيجاب والاختيار.

لأن حال وجود القدرة ليس إلا عدم الفعل ، والعدم المستمر يستحيل أن يكون مقدورا وحال حصول الفعل لاقدرة[١] .

احتجوا بأن الكافر حال كفره مكلف بالإيمان فلو لم يكن قادرا على الإيمان حال كونه كافرا كان ذلك تكليفا بما لا يطاق ، ولأن الحاجة إلى القدرة لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود وحال حدوث الفعل قد صار الفعل موجودا فلا حاجة به إلى القدرة ، ولأنه لو وجب أن تكون القدرة مع المقدور لزم إما قدم العالم أو حدوث قدرة الله تعالى .

والجواب عن الأول :أنه وارد عليكم أيضا لأنه حال حصول القدرة لا يمكنه الفعل وحال حصول الفعل لا قدرة له عليه ، فإن قلت إنه فى الحال مأمور لا بأن يأتى بالفعل فى الحال بل بأن يأتى به فى ثانى الحال ، قلت هذا مغالطة ، لأن كونه فاعلا للفعل إما أن يكون نفس صدور الفعل عنه وإما أن يكون أمرا زائدا عليه فلو كان الأول استحال أن يصير فاعلا قبل دخول الفعل فى الوجود ، وإذا كان كذلك استحال أن يقال إنه مأمور بأن يفعل فى الحال ، وإن كان الثانى كانت تلك الفاعلية أمرا حادثا فيفتقر إلى الفاعل ، والكلام فى كيفية فعلها كالكلام فى الأول فيلزم التسلسل .

وعن الثانى : أنه منقوض بالعلة والمعلول أو الشرط والمشروط .

وعن الثالث : أن المؤثر فى وجود أفعال الله تعالى تعلق قدرته بها زمان حدوثها ، وأما التعلقات السابقة فلا أثر لها البتة وهذا لا يمكن تحققه فى قدرة العبد لأنها غير باقية[٢] .

---

(١) أقول المسألة مبنية على كون القدرة عرضا ، وامتناع بقاء الأعراض والذى استدل به من فرض القدرة من عدم الفعل و وجوده ليس بدليل على ذلك لأن ذلك الامتناع إنما يلزم من فرض اجتماع القدرة والفعل ، والمدعى امتناع وجود القدرة قبل الفعل لذاتها .

(٢) أقول : السؤال الأول غير متوجه ، لأن الكافر مكلف بالإيمان من حيث هو قادر حتى يؤمن فى حال قدرته وهذا ليس تكليفا بمالا يطاق ، ومن حيث فرض وقوع الكفر منه فى حال قدرته على الإيمان لو كان مكلفا بالإيمان كان تكليفا بما لا يطاق .

وهكذا السؤال الثانى ، فالحاجة إلى القدرة وحدها لأجل أن يدخل الفعل من العدم إلى الوجود لا إليها مأخوذة مع حدوث الفعل وعدمه .

وفى السؤال الثالث : لانسبة إلى قدرة الله تعالى إلى قدرة العبد مع أن قدرته تعالى إذا أخذت مع وجود الإرادة أو مع عدمها لا يبقى للاختيار وجه كما قيل فى العبد .

وقوله فى الجواب: هذا وارد عليكم لأن حال حصول الفعل لا يمكنه الفعل أيضا فيه نظر ، لأنه إذا أخذ حال حصول القدرة حال وجود الفعل بعينه فالفعل لا يمكنه لامن حيث القدرة بل من حيث فرض مقارنتها بالفعل ، وكون الفعل واجب الوقوع حينئذ وإيراد النقض بالعلة والمعلول والشرط والمشروط ليس بنافع ، ←

(مسألة : القدرة لا تصلح للضدين خلافا للمعتزلة)

لنا أن القدرة عبارة عن المكنة والمفهوم الممكنة من ذلك ولأن نسبة القدرة إلى الطرفين إن كانت على السوية استحال أن تصير مصدرا للأثر إلا عند مرجح فلا يكون مصدر الأثر إلا المجموع فلا يكون الذى فرضناه قدرة مصدر الأثر ، فلا يكون قدرة ، وإن لم تكن على السوية لم تكن القدرة قدرة إلا على الراجح[1] .

(مسألة : عند بعض الأصحاب العجز صفة وجودية)

وهو ضعيف لعدم الدليل والذى يقال ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف ، لأنا نساعد على أن كليهما محتمل وأنه لولا الدليل لبقى ذلك الاحتمال [2] .

ومنها الإرادة والكراهة ، ومن الناس من زعم أن الإرادة عبارة عن علم الحى أو اعتقاده أو ظنه بأن له فيه منفعة وهو باطل ، لأنا نجد من أنفسنا ميلا مرتبا على هذا العلم فيتغايران ، والفرق بين الإرادة والشهوة أن الإنسان ينفر طبعه عن شرب الدواء ثم يريده[3] .

← لأن العلة أيضا قبل وقوع المعلول ممتنعة العلية وكذلك حال وقوعه وذلك الاتصاف القبلى والحال إليها والقول بأن تعلق قدرة الله تعالى زمان حدوث الفعل مؤثر فى وجود الفعل أيضا ليس بشىء لأن الفعل يجب زمان حدوثه وإن لم تكن قدرة ، ومنشأ جميع هذه الأغلاط شىء واحد وهو ما مر ذكره .

(١) أقول : المعنى لا يختلف بتبديل لفظ القدرة بلفظ التمكن ، ومفهوم التمكن من هذا ومفهوم التمكن من ذاك يشتركان فى مفهوم واحد ، وإنما يختلفان من حيث تعلقهما تارة بهذا وتارة بذاك ، فإن كان المراد من القدرة ذلك الأمر المشترك كانت صالحة للضدين ، وإن كان المراد منها مجموع المشترك مع مابه الاختلاف لم يقع اسم القدرة على أنواعها إلا بالاشتراك اللفظى ويقع على أنواع تعدد المقدورات وهذا لم يقل به أحد .

وقوله : إن كانت نسبة القدرة إلى الطرفين على السوية احتاجت إلى مرجح وقبل المرجح لا يكون قدرة على الفعل ، يقتضى أن تصير القدرة مبدأ للفعل مع زائد ، وهو عين مذهب من يقول القدرة صالحة للضدين ، وإنما ذهب من ذهب إلى أن القدرة لا تصلح للضدين لقوله القدرة عرض لا يبقى زمانين ، فالقدرة التى تكون مع أحد الضدين غير التى تكون مع الضد الآخر لا سيما إنهم لا يفرقون بين القدر وبين مبدأ الفعل والترك .

(٢) أقول : إن كانت القدرة عبارة عن سلامة الأعضاء فالعجز عبارة عن آفة تعرض للأعضاء ويكون حينئذ وجوديا ، والقدرة أولى بأن لا تكون وجودية ، لأن السلامة عدم الآفة إن كان العجز ما يعرض للمرتعش وتمتاز به حركة المرتعش عن حركة المختار فالعجز وجودى ، ولعل الأصحاب ذهبوا إليه ، أما إن كانت القدرة هيئة تعرض عند سلامة الأعضاء يعبر عنها بالتمكن أو عما هو علة له فالعجز عدم تلك الهيئة ، فالقدرة وجودية والعجز عدمى .

(٣) أقول : القائل بهذا لا يقتصر على هذا بل يزيد فيه بقوله بأن له أو لغيره ممن يؤثر غيره فيه منفعة ←

(مسألة : منهم من قال إرادة الشيء كراهة ضده وهو باطل)

لأنه قد يراد الشيء حالة الغفلة عن ضده[١] .

(مسألة : العزم عبارة عن إرادة جازمة)

حصلت بعد التردد فيه ، والمحبة عبارة عن الإرادة لكنها من الله تعالى فى حق العبد إرادة الثواب ، ومن العبد فى حق الله تعالى إرادة الطاعة والرضا ، قيل إنه الإرادة وقيل إنه ترك الاعتراض[٢] .

(مسألة المنافاة بين إرادتى الضدين ذاتية أو للصارف)

فيه ما تقدم فى باب الاعتقاد[٣] .

(مسألة : الإرادات تنتهى إلى إرادة ضرورية دفعا للتسلسل)

وذلك يوجب الاعتراف باستناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره[٤] .

← يمكن وصولها إليه أو إلى ذلك الغير من غير مانع من تعب أو معارضة ثم فى وجود ميل يترتب على هذا الاعتبار مغاير له نظر ، قالوا هذا المثل يحدث بمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء وقدرة تامة فيحصل له ميل إلى شيء يريد حصوله ولا يحصل بحسب ما يتمناه ، وذلك مثل الشوق إلى المحبوب ممن لا يصل إليه أما فى القادر التام القدرة فيكفى الاعتقاد المذكور .

(١) أقول : الصواب أن يقال إرادة الشيء يلزمها كراهة ضده بشرط التفطن للضد .

(٢) أقول : التردد المذكور يحصل من الدواعى المختلفة المنبعثة عن الآراء العقلية وعن الشهوات والنفرات المتخالفة ، فإن لم يوجد ترجيح لطرف حصل التحير وإن وجد حصل العزم ، والمحبة تقع باشتراك الاسم على إرادة هو مبدأ فعل وهو الذى نسبه إلى إرادة الثواب أو الطاعة وعلى تصور كمال من لذة أو منفعة أو مشاكلة كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم عليه لمنعمه والوالد لولده وأما محبة الله سبحانه وتعالى عند العارفين فهو لتصور الكمال المطلق فيه والرضاء .

قال أبو الحسن الأشعرى : إنه إرادة إكرام المؤمنين ومثوبتهم على التأييد وهذا من الله تعالى ، وأما من العبد فهو ترك الاعتراض ، والرحمة قيل هى النعمة وقال أبو الحسن هى إرادة الإنعام، والولاية إرادة الإكرام والتوفيق ،والبغض والعداوة إرادة الإهانة ،والطرد والتعذيب والسخط إرادة التعذيب، والاختيار عند أبى الحسن هو الإرادة واختار له أى فعل به خيراً ، والمشيئة هى الإرادة ، والكرامية يفرقون بينهما .

(٣) أقول : قيل إرادة الحركة ترجيح صدورها وإرادة السكون ترجيح صدوره وكما أنهما متقابلان لذاتيهما كذلك إرادتهما ، وقوم آخر قالوا إرادة الحركة تصرف الفاعل عن إرادة السكون والكلام فيه مثل ما مر .

(٤) أقول : قيل استناد الكل إلى قضاء الله تعالى وقدره إما أن يكون بلا توسط فى إيجاد الشيء أو يكون ←

ومنها كلام النفس ولم يقل به أحد إلا أصحابنا قالوا الأمر والنهى والخبر أمور معقولة يعبر عن كل واحد منها فى كل لغة بلفظة أخرى فهى معان متغايرة وليس عبارة عن تخيل الحروف ، لأن تخيلها تابع لها ومختلف باختلافها وهذه الماهيات لا تختلف البتة ، وليس الأمر عبارة عن الإرادة لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ويريد ما لا يأمر به ، وظاهر أنه ليس عبارة عن العلم والقدرة والحياة فلا بد من نوع واحد[(١)] .

ومنها الألم واللذة أما الألم فلا نزاع فى كونه وجوديا ، ثم قال محمد بن زكريا اللذة عبارة عن الخلاص عن الألم وهو باطل بما إذا وقع بصر الإنسان على صورة مليحة فإنه يلتذ بإبصارها مع أنه لم يكن له شعور بتلك الصورة قبل ذلك حتى تجعل تلك اللذة خلاصا عن ألم الشوق إليها .

وزعم ابن سينا أن اللذة: إدراك الملائم والألم إدراك المنافى ، ويقرب قول المعتزلة منه فإنهم قالوا إن المدرك إن كان متعلق الشهوة كالحكة فى حق الأجرب كان إدراكه لذة ، وإن كان متعلق النفرة كما فى حق السليم كان إدراكه ألما ، ومثل هذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس إلا الإدراك .

واتفقت الفلاسفة على أن تفرق الاتصال موجب للألم فى حق الحى وخالفتهم ، لأن التفرق عدمى فلا يكون علة للأمر الوجودى ،وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج ،قال لأن حد الألم إدراك المنافى والحد ينعكس وكل إدراك المنافى ألم وهذه الحجة لفظية[(٢)] لأنه أخذ من العكس .

← بتوسط ، والأول يقتضيه انتهاء الإرادات إلى إرادته ، والثانى لا يناقض القول بالاختيار ، فإن الاختيار هو الإيجاد بتوسط قدرة أو إرادة سواء كانت تلك القدرة والإرادة من فعل الله تعالى بلا توسط أو بتوسط شىء آخر ، فإذا من قضاء الله تعالى وقدره وقوع بعض الأفعال تابعا لاختيار فاعله ، ولا يندفع هذا إلا بإقامة البرهان على أنه لا مؤثر إلا الله تعالى .

(١) أقول : قالوا كلام النفس هو الفكر الذى يدور فى الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات أخرى ، والدليل على إثباته أن الفاعل إذا أمر عبده بأمر وجد فى نفسه اقتضاء الطاعة منه وجدانا ضروريا ثم إنه يدل على ما يجده ببعض العبارات أو بضروب من الإشارات أو برقوم من الكتابة هكذا قيل : وقيل أبو هاشم أثبت كلاما فى النفس سماه بالخواطر وزعم أن ذا الخاطر يسمعها ويدركها ، وقال أبو الحسن إن لفظ الكلام يقع على كلام النفس وعلى الكلام المؤلف من الحروف بالاشتراك ، وقال قوم على الأول بالحقيقة ، وعلى الثانى بالمجاز ، وقال قوم بالعكس من ذلك .

(٢) أقول : نقل عن ابن زكريا أنه قال اللذة خروج من الحال الغير الطبيعية وذلك لكون الإدراك إنما يحصل بانفعال الحاسة يقتضيه تبدل حال وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ، وقول المعتزلة يدل على أنهم يقولون إن اللذة والألم هما الإدراك نفسه ويختلفان باختلاف متعلقيهما وهذا الكلام لا يفيد القطع بأن الألم ليس غير الإدراك ، ومخالفة المصنف فى أن تفرق الاتصال ليس بموجب للألم فى الحى ، إنما كان لأنه يقول التفريق يوجب سوء المزاج الذى يقتضيه طبائع المفردات عند تفريقها ، فالسبب الذاتى هو طبائع المفردات والتفريق يقتضى زوال الاعتدال الذى حصل من الكسر والانكسار ، فالتفريق ليس سببا بالذات ←

ومنها الإدراكات وهى غير العلم لأنا نبصر الشيء ثم نغيب عنه فيفرق تفرقة فى الحالتين مع حصول العلم فيهما ، فالابصار غير العلم لكن الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين زعموا أنه عائد إلى تأثر الحدقة بصورة المرئى والمتكلمون محتاجون إلى القدح فى هذا الاحتمال ليمكنهم بيان أنه تعالى سميع بصير[١]

(مسألة : اختلفوا فى الإبصار)

منهم من قال إنه بخروج الشعاع عن العين وهو باطل وإلا اوجب تشوش الأبصار عند هبوب الرياح ولامتنع أن يرى نصف السماء لامتناع أن يخرج من حدقتنا ما يتصل بكل هذه الاشياء أو يؤثر فى جميع الأجسام المتصلة فى حدقتنا[٢] ؛ ومنهم من قال بالانطباع وهو باطل وإلا لما أدركنا العظيم لامتناع انطباع العظيم

← إلا لأمر عدمى هو زوال الاعتدال، والألم إنما يحصل من سوء المزاج، هكذا فسر قوله تلميذه قطب الدين المصرى لكن قوله عقيب ذلك وزاد ابن سينا سببا ثانيا وهو سوء المزاج يدل على خلاف ذلك .

أما قوله « التفرق عدمى فلا يكون علة للوجودى » ففيه نظر لأن العدم لا يكون علة لموجود والعدمى ربما يكون علة كعدم الحركة فيما من شأنه أن يتحرك ، فإنه علة لأحد الأكوان الذى هو السكون ، وعدم السمع علة للخرس ، وعدم الغذاء فى الحيوان الصحيح للجوع ، وتفرق الاتصال فى العضو الذى لا يكون فيه حس أو عرض له خدر أو يكون معه استمرارا ، ويكون التفرق طبيعيا كما يحصل فى المغتذى عند نفوذ الغذاء فى أجزائه ، لا يكون مؤلما بل الألم عندهم إحساس عضو بتفرق اتصال يحدث فيه غير طبيعى ، وكلامهم يدل على ذلك ، ولا شك فى أن الحمى وهو سوء المزاج مؤلم وإن لم يكن هناك تفرق اتصال ، والمعنى الجامع هو الإحساس بالمنافى فهو إذا حد الألم ، وإذا كان التحديد صحيحا فلا يكون انعكاسه لفظيا .

(١) أقول : قالوا الإدراكات خمسة هى الحواس ، وزاد القاضى أبو بكر فيها إدراك الألم واللذة وقوم جعلوها علوما خاصة فقالوا كل إدراك علم وليس كل علم إدراكا ، والقول بأن الإبصار مؤثر فى الحدقة خاص بمن يبصر بالآلة وليس يبعد أن يكون فى غيره على وجه آخر كما فى الإرادة فإنها فى العبد بخلاف ما نثبته لله تعالى .

(٢) أقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لايقولون بخروجه عن العين إلا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وإبطاله بوجوب تشوشه عند هبوب الرياح ليس بوارد لأن شعاع الشمس والقمر والنيرات لايتشوش به وأيضا قالوا لو كان الشعاع جسما لزم تداخل الأجسام ولو كان عرضا لزم انتقال الأعراض وأيضا قالوا إن الشعاع من العين كيف يصل إلى السماء دفعة فإن الحركة محتاجة إلى الزمان وغير ذلك ، وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل مايقولون فى جوابه هناك هو الجواب ههنا وامتناع رؤية نصف السماء بشعاع الحدقة دعوى مجردة ولو قال بدل الامتناع الاستبعاد لكان أصوب وإذا جاز نور سراج صغير أن يضىء هواء بيت كبير وجدرانه ولم يستبعد ذلك فذلك أيضا ليس بمستبعد واستدلوا على كون الابصار بالشعاع باشتراطه بكون المبصر فى ضوء ولولا أن شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان بعضه معينا فى افادة البعض وأيضا كما يقع لشعاع الأجرام النيرة انعكاس وانعطاف ونفوذ فيما يحاذيها من الأجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين ←

فى الصغير ولما رأينا القريب على قربه والبعيد على بعده ، فهذان الوجهان إنما يلزمان من قال المرئى هذه المنطبعة فقط ، وأما من جعل انطباع الصورة الصغيرة فى الحدقة شرطا لإدراك المرئى الكبير فى الخارج لا يرد عليه ذلك [1] .

(مسألة : الإدراك عند سلامة الحاسة وحصول المبصر وسائر الشرائط المشهورة

غير واجب عندنا خلافا للمعتزلة والفلاسفة)

لنا أنا نرى الكبير من البعيد صغيرا وماذاك إلا لأنا نرى بعض أجزائه دون البعض مع استوائها بأثرها فى كل الشرائط ، ولأنا لما رأينا الجسم الكبير فقد رأينا كل واحد من تلك الأجزاء ، وليست رؤية كل جزء مشروطة برؤية الجزء الآخر وإلا وقع الدور ، فرؤية كل واحد منها غنية عن رؤية الآخر ، واحتجوا بأنه لولم يجب ذلك لجاز أن يكون بحضرتنا شموس وجبال ونحن لانراها . الجواب : أنه معارض بجميع العاديات [2] .

(مسألة :اختلفوا فى أنه هل يعتبر فى السمع وصول الهواء الحامل للصوت إلى الصماخ)

فعندنا أنه غير واجب خلافا للفلاسفة والنظام ، لنا أنه لو كان كما قالوا لما سمعنا كلام من يحول بيننا وبينه

— فى كتاب المناظر والمرايا وبالجملة الكلام فى هذا الموضع طويل والاشتغال به غير مناسب لهذا الموضع فليطلب من الصناعة المخصوصة به .

(١) أقول : إنما قال بالانطباع أرسطاطاليس وأصحابه وبينوا السبب فى رؤية العظيم من بعيد صغيرا وإبطاله بامتناع انطباع العظيم فى الصغير غير صحيح لأنهم لايشترطون فيه انطباع العظيم نفسه أو مقداره بل قالوا بانطباع شبح منه ولعل مقدار الشبح على صغر محله يقتضى إدراك ذى الشبح على عظمه وذلك كما ينطبع فى المرآة نصف السماء والأجرام التى فيه وأما رؤية القريب على قربه والبعيد على بعده يعنى الابعاد فلعل المنطبع فى العين يكون على هيئة يفيد إدراك الابعاد ونحن لما تعذر علينا أن نعبر عنه استبعدناه مع أنا نرى النقاشين ينقشون صور الأجسام على السطوح على وجه يدرك الناظر فيها أعماق تلك الأجسام وأبعاد ما بينها .

(٢) أقول : القائلون بأن إبصار الله تعالى الموجودات غير علمه بالمبصرات لايقولون بوجوب الإبصار عند الرابطة المذكورة لامتناع أن يكون إبصاره آلة وأن يحجبه شيء عن شيء وأما المعتزلة والفلاسفة فيقولون: إبصاره تعالى هو علمه بالمبصرات ويوجبون إبصار الخلق عند عشر شرائط بعد سلامة الآلة وهى كون المبصر كثيفا غير مفرط الصغر ومحاذيا للآلة أو فى حكم المحاذاة زمانا والمتوسط بينهما شفاف ووقوع الضوء على المبصر وكون الضوء غيرمفرط وعدم القرب المفرط والبعد المفرط ، وأن يتعمد الإبصار ذو آلة الإبصار وأن لايقاربه ما يوجب الغلط ، ويدعون فى وجوب الإبصار العلم الضرورى وأما تعليل رؤية الكبير صغيرا برؤية بعض أجزائه دون بعض فليس بشيء فإن ذلك يقوله من لايعرف السبب فيه ومعارضة الشك فى ذلك بالعاديات هو أن يقال من المحتمل أن الشمس لاتطلع غدا وأن الجبال الغائبة عنا صارت جواهر والبحار دما وأمثال ذلك مع أنا نجزم بعدمها بسبب إجراء العادة ، كذلك ههنا من المحتمل أن لايبصر مع اجتماع الشرائط لكنا نقطع بالإبصار ولا يلتفت إلى ذلك الاحتمال لأن العادة جارية بالإبصار .

بجدار صلب لأن الهواء النافذ فى مسام ذلك الجدار لايبقى على الشكل الأول الذى باعتباره كان حاملا للحروف ، ولأنه كان يجب أن لا يدرك جهات الصوت ، كما أنا لا نلمس الشيء إلا حال وصوله إلينا ، لاجرم لاندرك بمجرد اللمس جهة وصوله[١] .

(مسألة : إدراك الشم)

قد يكون بتكيف الهواء المتصل بالخيشوم بكيفية ذى الرائحة وقد يكون لانفصال أجزاء لطيفة منها ووصولها إلى خيشومنا كما فى التبخرات ، وقد يكون تعلق القوة المدركة بالرائحة وهى هناك وهذا أضعف الاحتمالات ، وأما إدراك الذوق فقد تقدم الكلام فيه ، فهذا إشارة مختصرة إلى أقسام الأعراض[٢] وأحكام الأعراض .

(مسألة : اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع انتقال الأعراض)

لأن الانتقال عبارة عن الحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر وذلك إنما يعقل فى المتحيز والعمدة المشهورة أنا لو قدرنا العرض خاليا عن جميع الأوصاف اللازمة فإما أن لا يحتاج حينئذ إلى المحل أو يحتاج والأول باطل لأنه حينئذ يكون غنيا بذاته عن المحل والغنى بذاته عن المحل يستحيل أن يعرض له ما يحوجه إليه ، لأن ما بالذات لايزول بما بالعرض ، وإن احتاج فإما أن يحتاج إلى محل مبهم وهو محال لأن مقتضى الوجود فى الخارج موجود فى الخارج والمبهم من حيث هو كذلك غير موجود فى الخارج ، أو إلى محل معين فيلزم استحالة مفارقته عنه وهو المطلوب .

ولقائل أن يقول : لم لا يجوز أن لايحتاج إليه قوله لأن الغنى بذاته عن المحل لايعرض له ما يحوجه إليه .

قلنا : العرض عندنا لا يصدق عليه أنه يجب أن لا يكون فى المحل حتى يكون ذلك منافيا لحصوله فى المحل ، بل يصدق عليه أنه نظرا إلى ذاته لايجب أن يكون فى المحل ، وهذا لاينافيه الحصول فى المحل بسبب منفصل.

---

(١) أقول : القائلون بالتموج لا يشترطون فيه بقاء الهواء على شكل والذى يتمثلون به من تموج الماء ليس المراد منه حدوث الشكل المرئى فيه بل الكيفية الحاصلة فى نفس جزئه بسبب القرع وانبساط تلك الكيفية فى الماء الذى يلى موضع القرع، فإن الشكل يختص بالسطح الظاهر والتموج يحصل فى عمق الماء والهواء ،وأيضاً لايقولون بامتناع وجود التموج فى جسم غير الماء والهواء بـــل يجوزونه فى غيرهما كما يحس به فى الأوانى الصفرية وارتعاشها زمانا بسبب القرع وإحداثها الصوت بعد القرع زمانا طويلا ، وأيضاً إذا حدث القرع على جسم مصمت لامسام له أصلافإن السامع يسمع الصوت ومن غير أن يصل من موضع القرع هواء إلى صماخه بل يتأدى التموج من ذلك الجسم إلى الهواء الذى يجاوره ومن الهواء إلى الصماخ، وإدراك الجهات بسبب رنين يبقى فى الهواء يفيد الإحساس بجهة القرع ، وقال أبو البركات البغدادى كأن النفس تتبع الهواء المقروع فى جهة القارع حتى يحس بذلك وقياس السمع على اللمس لايجدى بطائل .

(٢) أقول : الوجهان الأولان موجودان فى أشياء لاتنقص باحتباس رائحة وفى التبخيرات . والوجه الثالث بعيد فإن القوة لا تتعلق بغير محلها ولا تنتقل من محلها .

سلمنا أنه يحتاج إلى المحل لكن لم يحتاج إلى معين ، وما ذكروه منقوض باحتياج الجسم المعين إلى مكان غير معين ، ولأن الواحد بالنوع معين ، فاحتياج الواحد بالشخص إلى المحل الواحد بالنوع لا يوجب تعين المحل الواحد بالشخص [١] .

(مسألة : اتفق المتكلمون على امتناع قيام العرض بالعرض خلافاً للفلاسفة)

ومعولنا أنه لابد من الانتهاء بالآخرة إلى الجوهر وحينئذ يكون الكل فى حيز الجوهر تبعاله وهوالأصل فالكل قائم به ، احتجوا بأن السواد يشارك البياض فى اللونية ويخالفه فى السوادية والبياضية ، وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فاللونية صفة مغايرة للسواد قائمة به ، وهما موجودان لأنه لا واسطة بين الوجود والعدم فاللونيةعرض قائم بالسوادية ، وأيضاً فكون العرض حالا فى المحل ليس نفس العرض ونفس المحل ، لصحة أن يعقلا مع الذهول عن ذلك الحلول ، وليس أيضاً أمراً عدمياً لأنه نقيضاللاحلول فهو صفة قائمة بذلك العرض، ثم الكلام فيه كما فى الأول ، فهہنا أعراض لا نهاية لها يقوم كل واحد منها بالآخر ، والجواب عنها بمقدمات تقدم تقريرها [٢] .

---

(١) أقول نفى الانتقال بمعنى الحصول فى حيز بعد الحصول فى غيره من الأحياز عن الأعراض لايحتاج إلى بيان ، فإن العاقل لا يمكن أن يتخيله فضلا أن يدعيه والمطلوب ههنا هو نفى الانتقال عنها بمعنى الحصول فى محل بعد الحصول فى محل غير ذلك المحل ، وهو لم يتعرض لذلك أصلا وما أورده من الحجة مزيف بما ذكره .

والبرهان عليه : أن العرض هو الموجود الذى لا يتحقق وجوده الشخصى إلا بما يحل فيه والشىء المحتاج فى وجوده الشخصى إلى علة لا يمكن أن يحتاج إلى علة مبهمة ، لأن المبهم لايكون من حيث هو مبهم موجوداً فى الخارج ومالا يكون موجوداً فى الخارج لايفيد وجوداً فى الخارج بالبديهة ، فالعرض إذا لا يتحقق وجوده إلا بمحل بعينه يتحقق وجوده الشخصى ويبطل بتبدله ذلك الموجود ولذلك يمتنع انتقاله عنه ، وأما الشىء المحتاج فى صفة غير الوجود وإلى غيره من حيث طبيعة ذلك الغير كالجسم المحتاج فى التحيز لا فى الوجود إلى حيز لا بعينه فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه إلى حيز آخر يساوى الحيز الأول فى معنى الحيز ، وهكذا إذا تعين مكان الواحد بالنوع كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجاً إلى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك أمكن انتقاله إلى حيز آخر ، وأيضاً الوجوب الشخصى الحاصل من سبب موجود معه يمكن أن تختلف شرائطه بحسب أزمنة مختلفة كالهيولى المحتاج إلى الصورة لابعينها ، وذلك غير مانحن فيه .

(٢) أقول : وجوب الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر لايدل على امتناع قيام البعض بالبعض وقيام البعض الأخير بالجوهر ، والقائل بإمكان قيام العرض بالعرض مقر بأن الانتهاء لا يمكن أن يكون إلا إلى الجوهر ، وإنما الخلاف فى التوسط هل يمكن أو لا ، وهو لم يتعرض لذلك ، وما أورده فى احتجاج القائلين بذلك ليس بصحيح ، لأنه أقام الصفات فيها مقام الأعراض والصفة مالا تعقل إلا مع غيره ، والعرض مالا يوجد إلا فى غيره ، وقيام بعض الصفات ببعض الأجسام لايوجب قيام بعض الأعراض ببعض،أما اللونية لجنس للسوادية ←

(مسألة : اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء العرض)

لأن البقاء صفة فلو بقي العرض لزم قيام العرض بالعرض ولأنه لو صح بقاء العرض لامتنع عدمه ، لأن عدمه بعد البقاء لا يجوز أن يكون واجباً وإلا لانقلب الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع ، بل يكون جائزاً فله سبب وهو إما وجودي أو عدمي ، أما الوجود فإما الموجب كما يقال إنه يفنى لطريان الضد وهو محال ، لأن طريان الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول عنه ، فلو علل ذلك العدم به لزم الدور ، وإما المختار كما يقال الله تعالى يعدمه وهو محال لأن المعدم عند الإعدام إما أن يكون قد صدر عنه أمر أو لم يصدر ، فإن صدر عنه أمر فتأثير في تحصيل أمر وجودي فهذا يكون إيجاداً لا إعداماً ، وإن لم يصدر عنه أمر فهو محال لأن القادر لا بد له من أثر ، وأما العدمي فإنه ينتفي لانتفاء شرطه لكن شرطه الجوهر وهو باق والكلام في كيفية عدمه كالكلام في كيفية عدم العرض فثبت أنه لو صح بقاؤه لامتنع عدمه ، لكنه قد يعدم لامتنع بقاؤه فقيل على الأول لا نسلم أن البقاء عرض سلمناه لكن لم لا يجوز قيام مثل هذا العرض بالعرض ، وعلى الثاني لم لا يجوز أن يجب عدمه بعد بقائه في زمان معين ، وهذا لأن العرض عندكم كان جائز الوجود في الزمان الأول ثم انقلب ممتنعا ثم الزمان الثاني فلم لا يجوز أن يبقى أزمنة كثيرة ثم ينتهي إلى زمان يصير فيه ممتنع الوجود بعينه وحينئذ يفنى لا لسبب سلمنا أنه لابد له من سبب لكن لم لا يجوز أن ينتفي لانتفاء الشرط وهو أن تكون الأعراض الباقية مشروطة بأعراض لا تبقى فعند انقطاعها يفنى الباقي ، ولا يبقى في دفع هذا الاحتمال إلا الاستقراء الذي لا يفيد إلا الظن،ثم احتجوا على جواز بقائها بأنها لو كانت ممكنة الوجود في الزمان الأول وتكون كذلك في الزمان الثاني إذ لو جاز أن ينقلب الممكن لذاته في زمان ممتنعا في زمان آخر لجاز أن ينقلب الممتنع في زمان واجبا في زمان آخر ، وعلى هذا يجوز أن يكون العالم قبل وجوده ممتنعا الوجود لعينه ثم انقلب واجبا لعينه ، وعلى هذا التقدير يلزم نفي الصانع تعالى عنه علوا كبيرا (١) .

←وهو جزء من مفهوم السوادية لأن السوادلون يثبته البصر واللون أحق بأن يكون صفة ، والجنس لا يكون عرضا قائما بالنوع ولا الجزء بالكل ، وأيضاً كون العرض حالا في محله إضافة لا وجود لها إلا في العقل كما مر ولا يتسلسل بل تقف عنده بوقوف العقل عن الاعتبار وكون الحلول نقيضاً للاحلول لا يقتضي وجود الحلول كما بيناه مرارا وحوالة الجواب على ما مر غير مفيد ههنا . والقائلون به يقولون كل عرض يحل في محل فإنه يفيد صفة لمحله ، والسرعة تجعل الحركة سريعة ولا يوصف الجسم بها فهو عرض للحركة لا للجسم ،والوحدة إن كانت عرضة فوحدة العرض تحل فيه والنقطة فصل للخط لا للجسم .

(١) أقول : أبو الحسين البصري يدعي أن العلم ببقاء الأعراض كالسواد والبياض ضروري .

وقوله : بأن طرو الضد على المحل مشروط بعدم الضد الأول دعوى مجردة لا يقبلها القائل بأن الضد ينتفي عند طريان ضده ، بل يقول عدم الضد الأول معلل بطريان الضد على محله وترجيح أحد القولين على الآخر محتاج إلى دليل .

وقوله : المعدم إن صدر عنه أمر فتأثيره في تحصيل أمر وجودي أيضا غير مسلم عنده ، فإنه يقول تأثيره أمر متجدد وذلك الأمر ليس إيجاد معدوم بل هو إعدام موجود ، فالدليل على أن الأول ممكن وحده دون←

(مسألة : اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل فى محلين إلا أبا هاشم)

فإنه قال : التأليف عرض واحد حال فى محلين ووافقنا على أنه يستحيل قيامه بأكثر من محلين ، وجمع من قدماء الفلاسفة زعموا أن الإضافة عرض واحد قائم بمحلين كالجوار والقرب . لنا لو جاز فى العقل أن يكون الحال فى هذا المحل عين الحال فى ذلك لجاز أن يكون الحاصل فى هذا المكان هو الحاصل فى ذلك فيكون الجسم الواحد حاصلا فى مكانين ، ولأنه وافق على امتناع الحلول فى الثلاثة فنطالبه بالفرق وإحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام هذا المحال [1] .

أما الأجسام فالنظر فى مقوماتها وعوارضها .

أما المقومات ففيها مسائل

(مسألة : لاشك فى تركب الأجسام المركبة عن الأجزاء أما البسيط المحسوس فلاشك أنه قابل للانقسام)

← الثانى ، بل الممكن إذا حصل مع ترجيح أحد الطرفين وجب حصول ذلك الطرف وجودا كان أو عدما ، إلا لما كان الطرفان متساويين فى النسبة إلى ماهيته.

وقوله : شرط الجوهر محتاج إلى انحصار الشرائط فيه فإن الجوهر قابل للعرض فقط وربما يحتاج فاعله إلى وجود شرط آخر ، فإن الشمس فاعلة لإضاءة وجه الأرض ، وشرطه المحاذاة فإنها إن زالت صار وجه الأرض غير مضىء وإن كان القابل والفاعل موجودين ، وباقى الكلام ظاهر .

(١) أقول : يفهم من كون العرض الواحد حالا فى محلين معنيان أحدهما أن العرض الواحد الحال فى محل هو بعينه حال فى الآخر ، والثانى أن العرض الواحد حال فى مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له. والأول باطل بما قاله ، فإنه قاس العرض على الجسم الممتنع كونه فى مكانين ولو صح ذلك القيل يمتنع اجتماع عرضين فى محل واحد قياسا على امتناع الجسمين فى مكان واحد ، لكن اجتماع الأعراض الكثيرة فى محل واحد كالسواد والحركة والتأليف والحياة مما لا يدفعه أحد ، والدليل على بطلانه أن العرض محتاج فى وجوده إلى المحل الذى هو فيه ولو أمكن حلوله فى محلين ثبت استغناء كل واحد منهما عن الآخر فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما ومستغنيا عنه معا وهو باطل . والثانى لم تقم حجة على امتناعه والفلاسفة يقولون بقيام العرض الواحد بمحل ينقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة بالعشرة الواحدة ، والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة بسطح ، والحياة ببنية متجزئة إلى أعضاء .

وأبو هاشم إنما قال بقيام تأليف واحد بجوهرين لأن عدم انفكاك المؤلف عنهما دون المتجاورين محتاج إلى علة ، ولو قام بكل واحد منهما ذلك للعلة يتعذر انفكاكهما ، ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين ، لأن التأليف لو قام مثلا بثلاثة جواهر ثم أزيل واحد منها من الاجتماع بالباقيين وجب انعدام التأليف لانعدام محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك بخلاف ما عليه الوجود .

وقال بعد إبطال قيام العرض الواحد بمحلين فى جواب أبى هاشم : إن إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار بأن يلتصق أحدهما بالآخر أولى من التزام جواز حلول العرض فى محلين .

فالانقسام الممكن إما أن يكون حاصلا بالفعل أو لايكون كذلك ، فعلى التقديرين فإما أن يكون متناهيا أو غير متناه فخرج من هذا التقسيم أقسام أربعة .

أحدها : أن الجسم مركب من أجزاء متناهية كل واحد منها لايقبل القسمة أصلا وهو قول جمهور المتكلمين.

وثانيها : أنه مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل وهو قول النظام .

وثالثها : أنه غير مركب لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو قول مردود .

ورابعها : أنه غير مركب لكنه لاينتهى فى الصغر إلى حد إلا وهو بعد ذلك يكون قابلا للتقسيم وهو قول جمهور الفلاسفة[1] .

لنا وجوه .

الأول : أن النقطة بالاتفاق أمر وجودى ، ولأن الخط يماس بها خطا آخر ومابه يماس الشيء غيره لايكون عدما محضا ، وهى غير منقسمة بالاتفاق ولأنها طرف الخط فلو كانت منقسمة لكان طرف الخط أحد نصفيها فلا يكون الطرف طرفا ، ولأن موضع الملاقات من الكرة الحقيقية المماسة للسطح المستوى الحقيقى غير منقسم وإلا لكان المنطبق منها على المستوى مستويا فكانت الكرة مضلعة ، ثم هذه النقطة إن كانت متحيزة ثبت الجوهر الفرد وإن كانت عرضا فمحلهـــا إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها وإن لم يكن منقسما فهو المطلوب[2] .

الثانى : أن الحركة لها وجود فى الحاضر وإلا لم تكن ماضية ولا مستقبلة ، لأن الماضى هو الذى كان موجودا

---

(١) أقول : إطلاق اسم المقوم على الأجزاء مخالف للعرف فإن المقوم يقال للمحمول الذاتى والجزء لايحمل على كله والذى يصير الشيء المبهم بسببه محصلا بالفعل كالفصل للجنس والجزء لايكون «كل » ، القول المردود هو الذى نسبه فى سائر كتبه إلى محمد الشهرستانى ، فإنه قال بذلك فى كتابه الموسوم بالمناهج والبيانات .

(٢) أقول : قوله إن النقطة بالاتفاق أمر وجودى ، ثم قوله وهى غير منقسمة بالاتفاق مناقض لقوله نهاية الشيء عدمه فلا يكون وجوديا ، والنقطة عند من يقول بها نهاية الخط فإذاً هذا اتفاق من غير تراضى الخصمين، ولو قال بدل ذلك باعتراف القائلين به لكان أصوب .

قوله : وإن كانت عرضا فمحلها إن كان منقسما لزم انقسامها بانقسام محلها أيضا غير مسلم عند مخالفيه فإنهم يقسمون الأعراض إلى السارية فى محالها وإلى غير السارية ،ويعدون النقطة فى غير السارية ويقولون إن غير السارية لايجب انقسامها بانقسام محالها وملاقاة الكرة الحقيقية للسطح الجملى المستوى يكون عندهم بنقطة هى طرف قطر تمر بمركز الكرة بموضع التماس ، وإلا فإذا ماست الكرة سطحا آخر مستويا لطرف الآخر من ذلك القطر ومرت دائرة عظيمة بقطر التماس انقسمت تلك الدائرة بسبب التماسين إلى أربع قسى اثنان متماسان للسطح واثنان غير متماسين ، ويلزم من ذلك انطباق القوس على السطح المستقيم وذلك محال ، وكون التماس بنقطة وانقسام محل النقطة لا يوجب كون النقطة منقسمة على مامر .

فى زمان حاضر ، والمستقبل هو الذى يتوقع صيرورته كذلك وما يمتنع حضوره لايصير ماضيا ولامستقبلا ، ثم ذلك الحاضر عن منقسم وإلا لكان بعض أجزائه قبل البعض ، فعند حضور أحد النصفين لايكون النصف الآخر موجودا فلا يكون الموجود موجودا هذا خلف فإذا الجزء الحاضر من الحركة غير منقسم وعند قيامه يحصل جزء آخر غير منقسم ، فالحركة مركبة من أمور كل واحد منها قابل للقسمة ، ثم نقول القدر المقطوع من المسافة لكل واحد من تلك الأجزاء التى لاتتجزى إن كان منقسما كانت الحركة إلى نصفه نصف تلك الحركة فتلك الحركة منقسمة هذا خلف ، وإن لم يكن منقسما فهو الجوهر(١) .

الفرد الثالث : لو تركب الجسم من أجزاء غير متناهية لامتنع الوصول من أوله إلى آخره بالحركة إلا بعد الوصول إلى نصفه ولامتنع الوصول إلى نصفه إلا بعد الوصول إلى ربعه ، فإذا كانت المفاصل غير متناهية وجب أن لايصل المتحرك إلى آخر المسافة إلا فى زمان غير متناه وفساد اللازم فساد الملزوم .

لايقال : هذا إنما يلزم على من يقول الأجزاء التى لانهاية لها حاصلة بالفعل ، ونحن لانقول به بل الجسم عندنا واحد قابل لانقسامات غير متناهية .

لأنا نقول القول بوحدة مايقبل القسمة باطل لوجوه .

أحدها : أن وحدته إن كانت نفس الذات أو من لوازمها امتنعت إزالتها إلا عند عدم الذات وإن كان من العوارض الزائلة فهو محال ، لأن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام فالوحدة فى نفسها قابلة الانقسام ، فإن قامت بها وحدة أخرى لزم التسلسل وإن لم تقم بها وحدة أخرى كانت تلك الوحدة منقسمة بالفعل فالموصوف بها كذلك ، فالجسم منقسم بالفعل .

وثانيها : أنا إذا جعلنا الماء الواحد ماءين فالماءان الحاصلان إن قلنا إنهما كانا موجودين قبل ذلك فمن المعلوم بالضرورة أن أحدهما ما كان عين الذات فكان مغايرا له فالجزءان كانا موجودين بالفعل وإن قلنا إنهما ما كانا موجودين قبل ذلك كان ذلك إحداثا لهذين الماءين وإعداما للماء الأول وهو باطل بالبديهة .

وثالثها : أن كل جزء يمكن فرضه فى الجسم فهو موصوف بخاصية غير حاصلة فى الجزء الآخر ، لأن مقطع النصف موصوف بالنصفية ولايتصف بها إلا مورد القسمة وكذا مقطع الثلث والربع ، وإذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعندهم أن الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسام بالفعل لزم

---

(١) أقول: مخالفه يقول الحركة لاوجود لها إلا فى الماضى أو فى المستقبل ، وأما الحال فهو نهاية الماضى وبداية المستقبل وليس بزمان وماليس بزمان لايكون فيه حركة لأن كل حركة فى زمان ، وكذلك سائر الفصول المشتركة للمقادير ان جزء ليست بأجزاء لها إذ لو كانت الفصول المشتركة أجزاء المقادير التى هى فصولها لكانت القسمة إلى قسمين إلى ثلاثة أقسام قسمة إلى خمسة أقسام هذا خلف، فإذا الحاضر ليس بحركة ، [وهو أدعى أنه هو الحركة وبنى عليه بيانه ، والمخالف لايسلم أن الماضى من الحركة كان موجوداً إلى أن صار حاضراً إنما يقول هو الذى كان بعضه بالقياس إلى آن لحال مستقبلا وقبل بعضه ماضيا وصار فى الحال كله ماضيا وهكذا فى المستقبل وفى الآن الفاصل بين الماضى والمستقبل لايمكن أن يتحرك فإن الحركة إنما تقع فى زمان وليس شىء من الزمان بحاضر لأنه غير قار الذات ،

حصول الانقسامات بأسرها بالفعل[١] .

احتجوا بوجوه أحدها : أن كل متحيز يفرض فإن الوجه الذى منه يلاقى ماعلى يمينه غير الذى منه يلاقى ماعلى يساره فيكون منقسما .

وثانيها : أنا إذا ركبنا سطحا فوق آخر لايتجزى ثم نظرنا رأينا أحد وجهيه دون الثانى والوجه المرئى غير الذى ليس بمرئى فيكون منقسما .

وثالثها : أنا لوركبنا خطا من ستة أجزاء ووضعنا فوق طرفه الأيمن جزءا وتحت طرفه الأيسر جزءا ثم تحركا إلى أن يصل كل واحد منهما إلى آخر المسافة فلابد أن يمر كل واحد منهما بالآخر ولايمكن ذلك إلا بعد أن يتحاذيا وموضع التحاذى متصل الثالث والرابع ، وإذا وقع الجزء على ذلك الموضع فقد ماس لكل واحد من نصفيه نصف كل واحد منهما فيلزم التجزئة . الجواب أن ماذكرتموه يدل على تغاير جهات الجزء وذلك لايوجب القسمة فى الذات ، فإن مركز الدائرة يحاذى جملة أجزاء الدائرة مع أن المركز نقطة غير منقسمة[٢] .

(مسألة : زعم ابن سينا أن الجسم مركب من الهيولى والصورة)

ومعناه أن التحيز صفة حالة فى شىء فالتحيز هو الصورة ومحله الهيولى ، واحتج عليه بناء على نفى الجوهر الفرد بأن الجسم فى نفسه واحد وهو قابل للانفصال ، والقابل للشىء موجود مع الهيولى لامحالة والاتصال لايبقى مع الانفصال فالقابل للانفصال شىء مغاير للاتصال .

---

(١) أقول : كما أن المسافة تنقسم إلى أجزاء لا إلى حد يقف عندها كذلك زمان الحركة ، والمفاصل غير متناهية إلا بالعرض كذلك الزمان الذى تقطع فيه تلك المسافة يكون فى العرض قابلا الأجزاء كأجزاء المسافة بعينها فإن كانت المسافة ذات مفاصل غير متناهية كان زمان قطعها مثلها . قوله فى إبطال وحدة مايقبل القسمة أن القائم بما يقبل الانقسام قابل للانقسام باطل لما مر وقيام الوحدة بالوحدة ممكن فى العقل وفى الوجه الثانى ادعاء الضرورة بأن أحد المائين الموجودين قبل القسمة ليس هو غير الثانى مشتمل على دعوى نفى القسمة مع فرضها ولذلك لزم المحال ولايلزم من كونهما غير موجودين قبل القسمة عدم شىء بعد القسمة غير الاتصال وحدوث شىء غير الاتصال وذلك محسوس فضلا عن أن يكون باطلا بالبديهة . وفى الوجه الثالث أن الأجزاء المفروضة تستتبع الخواص ليس بشىء لأن تغاير الخواص اللازمة من الغرض لايقتضى الانقسام الموجود بالفعل مع عدم الفرض .

(٢) أقول : إنما حكم فيما مضى بنفى السطوح والنقطة وأجاب ههنا بما هو مبنى على ثبوتها وعلى تغاير الجهات ولقائل أن يقول الجهات المتغايرة إن كانت عدمية فلاتمايز بينها على قولك وإن كانت وجودية وكانت جواهر عاد الكلام فيها كما كان فى الأول وإن كانت أعراضا وكانت حالة فى غير تلك الجواهر لم تكن مقتضية لتغاير التماس فيها وإن كانت حالة فيها أوجب تغايرها انقسام الجواهر لتميزها وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة لايفيده فى هذا الموضع لكون ما يتعلق به تلك المحاذيات المذكورة واحدا وكون مايتعلق به التماسات غير واحد فإن تماس مايماسه من جهة لاتقع على موضع تماس مايماسه من جهة أخرى ولذلك يلزم التغاير ههنا ولم يلزم فى المركز .

جوابه : لم لايجوز أن يقال الانفصال هو التعدد والانصال هو الوحدة فالجسم إذا انفصل بعد اتصاله كان معناه أنه صار متعددا بعد أن كان واحدة ، فالطارىء والزائل هو الوحدة والتعـــدد ، وهما عرضان والمورد هو الجسم[1] .

(مسألة : زعم ضرار والنجار أن ماهية الجسم مركبة
من لون وطعم ورائحة وحرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة)

وهو باطل لأن المتحيزات متساوية فى ماهية التحيز ومتباينة بألوانها وروائحها وطعومها وما به الاشتراك غير ما به الامتياز ، فالتحيز ماهية مغايرة لهذه الصفات[1] .

النظر الثانى فى العوارض

(مسألة : اختلف أهل العالم فى حدوث الأجسام)

والوجوه الممكنة فيه لاتزيد على أربعة .

فإنه إما أن يـكون محدث الذات والصفات .

أو قديم الذات والصفات .

أو قديم الذات محدث الصفات .

أو بالعـكس .

أما الأول : فهو قول الجمهور من المسلمين والنصارى واليهود والمجوس .

---

(١) أقول القول بأن الجسم مركب من الهيولى والصورة ليس مما ابتدعه ابن سينا ولا مما اختص به بل قال به جميع الفلاسفة والتحيز لايقول به إلا بعض المتكلمين وموضعه الماهية بشرط الوجود وليس له إلى الصورة نسبة ولو كان الاتصال والانفصال هما الوحدة والتعدد لكان القابل لهما ليس بمتصل ولا بمنفصل ولا بواحد ولا بمتعدد ، وكل ما هو جسم فإما متصل أو منفصل وإما واحد أو متعدد فإذاً لاشىء مما هو قابل لهما بجسم ، فقد سموا القابل بالهيولى ، والاتصال والوحدة هو الصورة ، هذا على تقدير نفى الجوهر الفرد أما على تقدير ثبوته فالقابل هو الجوهر ويعرض له التأليف فيصير جسما .

(٢) أقول : هذا مذهب غير معقول إن كان المراد بهذه الأجزاء التى يتركب منها الجسم أعراضا أما إن كان المراد أنها جواهر مختلفة يلتئم منها الجسم فتساوى الأجسام فى التحيز ، وتباينها فى هذه الأجزاء لا يدل على أنها ليست بأجزاء للجسم ، لأن التحيز صفة للجسم ، وقد قال المصنف فى مسألة تماثل الأجسام أن الحصول فى الحيز حكم من أحكام الجسم ، والأشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى حكم ، فإذاً الاشتراك والتباين فى الأجزاء لا يدل على امتناع كون الجسم مؤلفا من تلك الأجزاء .

وأما الثانى : فهو قول أرسطاطاليس وثافرسطس وثاومسطيوس وبرقلس ومن المتأخرين أبى نصر الفارابى وأبى على ابن سينا،وعدهم أن السموات قديمة بذاتها وصفاتها المعينة إلا الحركات والأوضاع ، فإن كل واحد منها حادث ومسبوق آخر لا إلى أول وأما العناصر والهيولى فهى قديمة بشخصها والجسمية قديمة بنوعها وسائر الصور قديمة بجنسها أى كانت قبل كل صورة صورة أخرى لا إلى بداية.

وأما الثالث : فهو قول الفلاسفة الذين كانوا قبل أرسطاطاليس بالزمان كثاليس وانكساغورس وسقراط وقول جميع الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية ، ثم هؤلاء فريقان.

الفرقة الأولى : الذين زعموا أن تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس أنه الماء لأنه قابل لكل الصور وزعم إنه إذا انجمد صار أرضا وإذا لطف صار هواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان تكونت السموات ، ويقال إنه أخذه من التوراة لأنه جاء فى السفر الأول منها أن الله تعالى خلق جوهرا فنظر إليه بنظر الهيبة فذابت أجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات فظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال ، وزعم انكسمايس أنه الهواء وكون النار من لطافته والماء والأرض من كثافته ، وزعم أبرقليطس أنه النار وكون الأشياء عنها بالتكاثف ، وآخرون قالوا إنه الأرض وكون الأشياء عنه بالتلطيف ، وآخرون أنه البخار وكون الهواء والنار عنه بالتلطيف والماء والأرض بالتكثيف ، وعن انكساغورس أنه الخليط الذى لا نهاية له وهو أجسام غير متناهية ومنه من كل نوع أجزاء صغيرة متلاقية: أجزاء على طبيعة الخبز وأجزاء على طبيعة اللحم فإذا اجتمع من تلك الأجزاء شىء كثير صار بحيث يحس ويرى ظن أنه حدث ، وهذا القائل بنى على هذا المذهب إنكار المزاج والاستحالة ، وقال بالكمون والظهور ، وزعم بعض هؤلاء أن ذلك الخليط كان ساكنا فى الأزل ثم إن الله تعالى حركه فكون منه هذا العالم، فزعم ديمقراطيس أن أصل العالم أجزاء صغيرة كرية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون القسمة الانفكاكية متحركة لذاتها حركات دائمة ، ثم اتفق فى تلك الأجزاء أن تصادفت على وجه خاص فحصل من تصادفها على ذلك الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر، ثم حدث من الحركات السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات ، وزعمت الثنوية أن أصل العالم هو النور والظلمة [1] .

---

(١) أقول: صاحب الملل والنحل نقل عن ثاليس الملطى أنه قال المبدأ الأول أبدع العنصر الذى فيه صور الموجودات والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجود فى العالم على المثال الذى فى العنصر الأول ، فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر ، ومامن موجود فى العالم العقلى والعالم الحسى إلا وفى ذات العنصر صورة ومثال منه قال : ويتصور العامة أن الصور والمعلومات فى ذات المبدأ الأول لا بل هى فى مبدعه وهو تعالى بوحدانيته أن يوصف بما يوصف به مبدعه ، ثم قال ومن العجب أنه نقل عنه أن المبدع الأول هو الماء منه أبدع الجواهر كلها من السماء والأرض وما بينهما ، فذكر أن من جوده تكوين الأرض ومن انحلاله تكوين الهواء، ومن صفوة الهواء تكونت النار ، ومن الدخان والأبخرة تكونت السماء فدارت حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل ، وفى الأخير قال وفى التوراة فى السفر الأول جوهر خلقه الله ثم نظر إليه إلى آخره، قال وكان ثاليس الملطى إنما تلق مذهبه من هذه المشكاة النبوية ، قال والماء على القول الثانى شديد الشبه بالماء الذى عليه العرش وكان عرشه على الماء ، وأما انكيماس الملطى نقل عن مذهبه فى التوحيد وخلق الأشياء ثم ←

الفرقة الثانية : الذين قالوا : أصل العالم ليس بجسم وهم فريقان الفرقة الأولى الحرمانية وهم الذين ثبتوا القدماء الخمسة البارى تعالى والنفس والهيولى والدهر والخلاء ، فقالوا البارى تعالى باب العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه العقل كفيض النور عن القرص ، وهو تعالى يعرف الأشياء معرفة تامة ، وأما النفس فإنه يفيض عنها الحياة فيض النور عن القرص لكنها جاهلة لا تعلم إلا شيئاً مالم تمارسها . وكان البارى تعالى عالماً بأن النفس تميل إلى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب اللذة الحسية وتكره مفارقة الأجسام وتنسى نفسها ، فلما كان من شأن البارى تعالى الحكمة التامة عمد إلى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل السموات والعناصر وركب أجسام الحيوانات على الوجه الأكمل والذى بقى فيها من الفساد فذلك لأنه لا يمكن إزالته ، ثم إنه تعالى أفاض على النفس عقلا وإدراكا وصار ذلك سبباً لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بأنها مادامت فى عالم الهيولى لاتنفك عن الآلام وإذا عرفت النفس ذلك وعرفت أن لها فى عالمها اللذات الخالية عن الآلام اشتاقت إلى ذلك العالم وعرجت عليه بعد المفارقة وبقيت هناك إلى أبد الآباد فى نهاية البهجة والسعادة، قالوا وبهذا الطريق زالت الشبهات الدائرة بين القائلين بالقدم والحدوث .

فإن أصحاب القدم قالوا لو كان العالم محدثا فلم أحدثه تعالى فى هذا الوقت المعين وما أحدثه قبل ذلك لا بعده ، وإن كان خالق العالم حكيما فلم ملأ الدنيا من الآفات .

وأصحاب الحدوث قالوا : لو كان العالم قديما لكان غنيا عن الفاعل وهذا باطل قطعا لما نرى أن آثار الحكمة ظاهرة فى العالم وتحير الفريقان فى ذلك .

وأما على هذا الطريق فالإشكالات زائلة لأنا لما اعترفنا بالصانع الحكيم لاجرم قلنا بحدوث العالم فإذا قيل ولم أحدث العالم فى هذا الوقت ؟ قلنا لأن النفس لما تعلقت بالهيولى فى ذلك الوقت وعلم البارى تعالى أن ذلك التعلق سبب الفساد إلا أنه بعد وقوع المحذور صرفه إلى الوجه الأكمل بحسب الإمكان ، وأما الشرور الباقية فإنما بقيت لأنه لا يمكن تجديد هذا التركيب عنها .

ـــ قال فى الآخر ونقل عنه أيضا أن أوائل الأوائل من المبدعات هو الهواء ، وذكر ماذكره المصنف، وفى الأخير قال وهو أيضا من مشكاة النبوة قال وحكى فلوطرطيس أن أبرقليطس زعم أن الأشياء إنما انتظمت بالبحث وجوهر البحث هو نظر عقلى منه فى الجوهر الكلى وأما انكساغورس فقد نقل عنه أن مبدأ الموجودات متشابهة الأجزاء وهى أجزاء لطيفة لا يدركها الحس ولا ينالها العقل ، وهو أول من قال بالكمون والظهور ولم ينقل القول بالخليط عنه ، واسادقلس بعده أيضا قال بالكمون والظهور مع قوله بالعناصر الاربعة فهذا ما أورده صاحب الملل والنحل ، ويدل على أن فى بعض هذه النقول شكا وإسناده إلى التوراة فيه نظر ، وقال المصنف فى بعض مصنفاته أن ديمقراطيس قال : إن البسائط التى يتألف منها الأجسام كرية الشكل ، والشيخ ذكر فى الشفاء فى الفن الثالث من الطبيعيات أنهم قالوا إنها غير متخالفة إلا بالشكل وإن جوهرها جوهر واحد بالطبع، وإنما يصدر عنها أفعال مختلفة لأجل الأشكال المختلفة ، وذكر أن بعضهم جعل أشكال المجسمات الخمسة المذكورة فى مجسمات إقليدس هى أشكال الفلك والعناصر ، وبالجملة نقل عنهم اختلافات لافائدة فى ذكرها .

بقى ههنا سؤالان .

أحدهما أن يقال : لم تعلقت النفس بالهيولى بعد أن كانت غير متعلقة بها فإن حدث ذلك التعلق لا عن سبب فجوز حدوث العالم بالكلية لا عن سبب .

والثانى : أن يقال فهلا منع البارى تعالى النفس من التعلق بالهيولى .

أجابوا عن الأول : بأن هذا السؤال غير مقبول فى المتكلمين ، لأنهم يقولون القادر المختار قد يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح فهلا جوزوا ذلك فى النفس ؟ وغير مقبول أيضاً من الفلاسفة لأنهم جوزوا فى السابق أن يكون علة للاحق ، فهلا جوزوا أن يقال النفس قديمة ولها تصويرات متجددة غير متناهية ولم يزل كل سابق علة للاحق حتى انتهت إلى ذلك التصور الموجب لذلك التعلق ؟

وأجابوا عن السؤال الثانى : بأن البارى تعالى علم بأن الأصلح للنفس أن تتصور عالمها بعضاد هذا التعلق حتى إنها بنفسها تمتنع من تلك المخالطة ، وأيضاً فالنفس بمخالطتها الهيولى تكتسب من الفضائل العقلية ما لم يكن موجودا لها فلهذين الفرضين لم يمنع البارى النفس من التعليق بالهيولى [1] .

الفرقة الثانية هم أصحاب فيثاغورث : وهم الذين قالوا المبادى هى الأعداد المتولدة فى الوحدات ، قالوا لأن قوام المركبات بالبسائط وهى أمور كل واحد منها فى نفسه واحد ، ثم تلك الأمور إما أن تكون لها ماهيات وراء كونها وحدات أو لا تكون ، فإن كان الأول كانت مركبة ، لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس فى المركبات بل فى مباديها وإن كان الثانى كانت مجرد وحدات ، وهى لابد وأن تكون مستقلة بأنفسها وإلا لكانت مفتقرة إلى الغير فيكون ذلك الغير أقدم منها ، وكلامنا فى المبادى المطلقة هذا خلف ، فإذاً الوحدات أمور قائمة بأنفسها ، فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطة ، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخط ، فإن اجتمع الخطان حصل السطح ، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم ، فظهر أن مبدأ الاجسام الوحدات [2] .

وأما القسم الرابع : وهو أن يقال العالم قديم الصفات محدث الذات فذلك مما لا يقوله عاقل ، وأما جالينوس فقد كان متوقفا فى الكل .

---

(١) أقول قد مر أن الجرمانيين يقولون بالقدماء الخمسة ، وقال صاحب الملل والنحل إن المنقول عن عاذيمون الذى يقال إنه شيث بن آدم أ ه قال القدماء الأول خمسة : البارى تعالى والنفس والهيولى والزمان والخلاء ، وبعدها وجود المركبات ، وبعض هذه الأسئلة والأجوبة كأنها كلام هؤلاء المتأخرين ، وإنما أورد هذا المذهب فى القسم الثانى أعنى قول الذين قالوا أصل الأجسام ليس بجسم لقولهم الهيولى قديمة ، وذكر فيه قولهم بأعم من ذلك ، وهو أن أصل العالم ليس بجسم وهو هذه القدماء الخمسة .

(٢) أقول : نقل عنه أن الوحدة تنقسم إلى وحدة بالذات غير مستفادة بالغير وهى التى لا يقابلها كثرة وهو المبدأ الأول ، وإلى وحدة مستفادة من الغير وهى مبدأ الكثرة وقعت داخلة فيها بل يقابلها الكثرة ، ثم تتألف منها الأعداد وهى مبادى الموجودات ، وإنما اختلفت الموجودات فى طبائعها لاختلاف الأعداد بخواصها ، وفى شرح ما ذكره طول ليس فائدة فيه زائدة .

لنا أن الأجسام لو كانت أزلية لكانت فى الأزل إما متحركة أو ساكنة والقسمان باطلان فالقول بأزليتها باطل .

بيان الحصر : أن الجسم إن كان مستقراً فى مكان واحد أكثر من زمان واحد فهو الساكن وإن لم يستقر كذلك كان متحركا ، وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يكون متحركا لوجهين .

الأول : أن ماهية الحركة حصول أمر بعد فناء غيره فماهيتها تقتضى المسبوقية بالغير ، والأزلية ماهيتها تقتضى اللا مسبوقيته بالغير والجمع بينهما متناقض .

والثانى : وهو أن كل واحد من الحركات محدث فهو مفتقر إلى موجد وكل ماكان كل واحد منه مفتقرا إلى الموجد فالكل الحركات موجد مختار فكل ما كان فعلا الفاعل مختار فلا بد له من أول ، فلكل الحركات أول وهو المطلوب .

وإنما قلنا إنها لا يجوز أن تكون ساكنة لوجهين .

الأول : أنها لو كانت ساكنة لكان إما أن يصح عليها الحركة أولا يصح والأول محال ، لأن صحة الحركة عليها ، متوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها ، وقد دللنا أن وجود الحركة الأزلية محال ، فثبت أن لا تصح الحركة عليها ، فذلك الإمتناع إن كان لازماً للماهية وجب أن لاتزول البتة فوجب أن لاتصح الحركة على الاجسام فيما لا يزال هذا خلف ، وإن لم يكن من لوازم الماهية أمكن زوالها ويكون الحركة عليه جائزة وقد أبطلناه .

الثانى : أن السكون أمر ثبوتى على مادللنا عليه فنقول لو كان ذلك السكون قديما لامتنع زواله لكنه يزول فليس بقديم ، بيان الملازمة أن القديم إن كان واجبا لذاته إ متنع عدمه وإن لم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر فلا بد من الانتهاء إلى الواجب لذاته قطعاً للتسلسل على ماسيأتى فذلك الواجب إما أن يكون مختاراً أو موجباً ، لاجائز أن يكون مختاراً لأن فعل المختار محدث لاستحالة إيجاد الموجد والقديم ليس بمحدث فتعين أن يكون موجباً ، فإن لم يتوقف تأثيره فيه على شرط لزم من وجوب ذلك المؤثر وجوب الأثر ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان ممكنا عاد التقسيم فى الحاجة ، وإن كان واجبا لزم فى وجوب العلة والشرط امتناع زوال ذلك القديم ، وإما أنه يمكن عدم السكون فهو مشاهد فى الفلكيات والعنصريات ولا جسم إلا هذين عند الخصم ، ومن أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان تماثل الأجسام ، ولما ثبت فساد كون الجسم متحركا أو ساكنا فى الأزل صار الجسم مستحيلا أن يكون أزليا .

قيل الدعوى متناقضة لوجهين

الأول : أن إمكان وجود العالم ليس الأول وإلا فقد كان قبل ذلك محالا لذاته ثم انقلب ممكنا لكن ذلك باطل ؛ لأن الإمكان الممكن ضرورى فيكون العالم مثل ذلك الوقت ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته بالإمكان ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ، وإذا جوزتم ذلك فجوزوا أنه كان ممتنع الاتصاف بالوجود لذاته ثم صار واجب الاتصاف به لذاته ، ويلزمكم نفى الصانع وهذا محال ، ولأنه لو جاز أن ينقلب الممتنع لذاته ممكنا لذاته جاز ذلك فى شريك الإله والجمع بين الضدين وهو يرفع الأمان عن القضايا العقلية ، وإذا ثبت أنه لا أول لإمكان وجود العالم كان القول بأنه ممتنع الوجود فى الأزل منافياً له فكان باطلا .

وثانيهما : أنكم إما أن تفسروا المحدث بأنه الذى يكون مسبوقا بعدم نفسه أو بأنه الذى يكون بوجود

الله تعالى أو بتفسير ثالث ، فإن كان الأول فإما أن تريدوا به أن العدم سابق عليه بالعلية أو بالشرف أو بالمكان والكل باطل بالاتفاق ، أو تريدوا بأن العدم سابق عليه بالطبع لأن الممكن المستحق العدم من ذاته والوجود من غيره وما بالذات أسبق ما بالغير أو تريدوا به السبق بالزمان فهذا يوجب قدم الزمان ، لأنه إذا لم يكن لمفهوم ذلك السبق أول وكان ذلك المفهوم مقتضى تحقق الزمان لزم أن لا يكون للزمان أول ، ثم يلزم من قدم الزمان قدم الحركة والجسم على ماهو معلوم فالقول على هذا الوجه يوجب قدم الزمان ، وأما إن فسرتم الحدوث بكونه مسبوقا بوجود الله تعالى فإن أردتم السبق بالعلية أو بالطبع أو بالشرف فالكل مسلم والسبق بالمكان باطل بالاتفاق ، وأما بالزمان فإنه يوجب قدم الزمان على ما تقدم ، وإن أردتم بالحدوث معنى ثالثا فليذكروه لنتكلم عليه .

نزلنا عن هذا المقام لكن لا نسلم أن الجسم لو كان قديما لكان إما أن يكون متحركا أو ساكنا ، بيانه أن الحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان والسكون هو الاستقرار فى المكان الواحد وهذان القسمان فرع الحصول فى المكان ، وعندنا العالم ليس فى مكان فيستحيل وصفه بكونه متحركا ولا بكونه ساكنا ، تحقيقه أنه لو كان للعالم مكان لكان مكانه إما أن يكون معدوما أو موجودا والأول محال لأن حصول الموجود فى المعدوم محال ، وإن كان موجوداً إما أن يكون مشار إليه بالحس أو لا يكون ، فإن كان مشار إليه كان إما متحيزا أو حالا فيه ، فلو كان متحيزا أو حالا فيه لكان مكان الجسم جسما وكل جسم تصح عليه الحركة فإذاً تصح الحركة فى مكان المتحرك فلذلك المكان مكان آخر فيفضى إلى وجود أجسام لا نهاية لها وهو محال وبتقدير تسليمه ، فالمقصود حاصل لأنها كلها أجسام وهى قابلة للحركة ، وكل ما يتحرك فإنما يتحرك من مكان إلى مكان ، فإذاً لكل الأجسام مكان وذلك المكان لا يكون جسما لأن الخارج عن كل الأجسام لا يكون جسما وإن لم يكن مشار إليه استحال أن يكون مكانا للجسم ، لأن مكان الجسم هو الذى يصح أن يتحرك منه وإليه وذلك لا محالة مشار إليه .

سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها كانت متحركة .

قوله : الحركة تقتضى المسبوقية بالغير والأولية وتنافيها .

قلنا الأولية تنافى وجود حركة معينة لكن لم قلت إنها تنافى فى وجود حركة قبل حركة الثانى فى أول أما الوجه الثانى وهو أن المجموع فعل فاعل مختار وله أول قلت لانسلم إنه فعل فاعل مختار .

بيانه أن الموجب قد يتخلف عنه الأثر إما لفوات شرط أو لحصول مانع فلم لا يجوز أن يقال المؤثر فى وجود هذه الحوادث موجب بالذات إلا أن كل حادث متقدم فتقدمه شرط لأن يصدر عن العلة الموجبة حادث آخر بعده بواسطة .

سلمنا أنه فعل المختار لكن لا نسلم أن فعل المختار محدث ، وذلك لأن وجود الحادث وصحة تأثير المؤثر فيه ممكن أبدا وإلا فقد كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا وذلك محال وإذا كان كل واحد منهما ممكنا أولا كان تأثير القادر فى وجود الأثر جائز أزلا ، سلمنا أن الأجسام ما كانت متحركة فلم لا يجوز كونها ساكنة .

قوله امتناع الحركة إما أن يكون لازما للماهية أو لا يكون قلنا الامتناع عدم فلا يعلل ، سلمنا كونه معللا لكنه لازم ووارد عليكم أيضا فإن العالم ممتنع أن يكون أزليا فهذا الامتناع إن كان لازما للماهية وجب أن يبقى ممتنعا أبدا وإن لم يكن لازما كان هذا اعترافا بجواز كون العالم أزليا وذلك يبطل قولكم .

أما الوجه الثانى فنقول : لا نسلم كون السكون وصفا ثبوتيا سلمناه لكن لا نسلم افتقاره إلى المؤثر لأن علة الحاجة عندكم الحدوث فلا يمكنكم بيان افتقار هذا السكون إلى المؤثر إلا إذا بينتم حدوثه وأنتم فرعتم حدوثه على هذه المقدمة فيصير دورا .

سلمناه لكن لانسلم أن القديم لا ينعدم ، فإن الله تعالى قادر من الأزل إلى الأبد على إيجاد العالم ، فبعد أن أوجده ما بقيت تلك القادرية لأن إيجاد الموجود محال ، فقد عدم ذلك التعلق القديم .

لايقال إنه سبحانه وتعالى قادر على إيجاده بواسطة أن يعدمه ثم يعيده مرة أخرى ، لأنا نقول كلامنا فى إثبات ذلك التعلق المخصوص أعنى تعلق قدرته بإيجاد العالم ابتداء وهذا الذى ذكرتموه تعلق آخر ، وأيضا ينتقض بأن الله تعالى كان عالما فى الأزل بأن العالم معدوم ، فإذا أوجده فقد زال ذلك العلم القديم .

والجواب عن الأول : أنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن لا يلزم منه صحة كون العالم أزليا ، كما أنا إذا أخذنا هذا الحادث بشرط كونه مسبوقا لعدم سبقا زمانيا فإنه لا أول لصحة وجوده مع هذا الشرط وإلا فسينتهى فى فرض التقدم إلى حيث لو وجد قبله بلحظة صار أزليا وذلك محال ، ثم على فرض أنه لابداية لهذه الصحة لم يلزم صحة كونه أزليا لما أن الأزلية وسبق العدم بالزمان لا يجتمعان فكذلك .

وعن الثانى : أن تقدم عدم العالم على وجوده وتقدم وجود الله تعالى على وجود العالم عندنا كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض عندكم ، وكما أن ذلك التقدم ليس بالزمان وإلا لزم التسلسل فكذا هذا .

وعن الثالث : أنا إذا فرضنا جوهرين متحيزين متماسين فنعنى بالسكون بقاءهما على هذا الوجه وبالحركة أن لا تبقى تلك المماسة بل يصير مماسا لشىء آخر وعلى هذا التفسير لا حاجة إلى بيان ماهية المكان .

لا يقال : لم لا يجوز أن يقال العالم لم كان فى الأزل جسما واحدا والحركة والسكون بالتفسير الذى ذكرتموه لا يفرض إلا عند حصول الجزئين .

لأنا نقول : بينا أن الواحد يستحيل أن ينقسم فلما صار العالم منقسما الآن علمنا أنه لم يكن واحداً .

قوله الأزلى نوع الحركة لا شخصها .

قلنا هذا باطل ، لأن الحركة ماهيتها بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل فاذاً ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال .

قوله لم لا يجوز أن يكون المؤثر فى الحادث موجبا لا مختاراً ويكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق عن ذلك الموجب .

قلنا سنقيم الدلالة على فساده فى باب إثبات القادرية إن شاء الله تعالى .

قوله : لم لا يجوز أن يكون القديم فعلا لفاعل مختار .

قلنا : قد تقدم إبطاله .

قوله : لم لا يجوز أن يكون ساكنا

قلنا لما تقدم قوله على الوجه الأول الامتناع عدم فلا يعلل ، قلنا مماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودى لأنه يقتضى اللامماسة التى هى وصف عدمى .

قوله : يلزم هذا فى صحة العالم .

قلنا : العالم معدوم محض فلا يصح الحكم عليه بالصفة الثبوتية أما ههنا السكون ثبوتى فيصح التقسيم الذى ذكرناه .

قوله :علة الحاجة الحدوث .

قلنا: بل الإمكان وهو تقدم بيانه .

قوله : تعلق قادريته تعالى بإيجاد العالم وتعلق علمه بأن العالم سيوجد قديم وقد عدم بعد وجود العالم .

قلنا الموجود هو القدرة والعلم وهما باقيان أزلا وأبدا (١) .

---

(١) أقول : هذه الحجة مما أوردها صاحب الكتاب وذكرها فى تصانيفه والحجة التى اعتمد عليها جمهور المتكلمين هى التى تشتمل على أربع دعاوى ، وهى أن كل جسم لا يخلو من الحوادث وكل مالا يخلو من الحوادث فهو حادث ، والدعاوى الأربع هى إثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب سبق العدم على ما يمتنع أن ينفك عما يجب أن يسبق عليه العدم ، وكان من الواجب على مصنف الكتاب أن يبين ماهية الأول حتى يتقرر معنى لو كان الجسم أزليا لكان فى الأزل إما كذا وإما كذا ،وقد فسر بعض المتكلمين الأزل بنفى الأزلية وفسره بعضهم باستمرار وجود فى أزمنة مقدرة غير متناهية فى جانب الماضى ، ولا شك أن كل واحد من الحركات لا تكون أزلية على أى تفسير فسر به الأزل كما ذكره فى إبطال القسم الأول ، إنما الكلام فى مجموع الحركات التى لا أول لها كما عبر عنه صاحب الكتاب فى الاعتراض على هذه الحجة بقوله لم قلت إن الأزلية تنافى وجود حركة قبل حركة لا إلى أول . وجوابه عن ذلك بأن ماهية الحركة بحسب نوعها مركبة من أمر ينقضى ومن أمر حصل ، فإذاً ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية الأزلية منافية لهذا المعنى ليس بمفيد ، لأن النوع باق مع الأمور المنقضية والأمور الحاصلة وهو لم يورد حجة على أن ذلك النوع مسبوق بالعدم وماهية الحركة يمكن أن توصف بالدوام لا أشخاصها وذلك لا ينافى الأزلية ويلزمه شىء آخر ، وذلك أنه فسر الحركة بالحصول فى حيز بعد الحصول فى حيز آخر ، فليس هى نفس الحصول وحده بل يجب أن يقترن بها معنى بعدية الحصول السابق وهى أمر إضافى ، والإضافات عنده ←

. . . . : . . . .

ـــــــــــــ

ـــب غير ثبوتية وقد أطلق القول بوجود الحركة فيلزم أن يكون أحد جزئى ماهيتها معدوما فلا يكون القول بوجودها على الإطلاق صحيحا أما قوله فى الوجه الثانى من بيان امتناع كون الحركة أزلية أن كل الحركات محتاج إلى موجد مختار فغير بين بنفسه ولم يورد عليه دليلا وقد يلوح من كلامه عند الاعتراض عليه أنه إنما قيد بالموجد المختار لتخلف الحركة عنه وامتناع تخلف المعلول عن العلة الموجبة ، ولكن لو سلم له هذا لسلم فى كل واحد من الحركات ، أما المجموع والنوع فلم يثبت كونهما متخلفين عن مؤثرهما حتى يسوغ له الدلالة بالتخلف على كون الموجد مختارا ، وقد أحال فى الجواب بيان امتناع كون الموجد موجبا وكون كل سابق شرطا لحصول اللاحق إلى باب إثبات القادر ، وفى ذلك لم يزد على قوله ، وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطاله لكنه قال قبل ذلك فى المسألة التى ذكر فيها أن مدبر العالم واجب الوجود هكذا حال حدوثه ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث ولابد له من مؤثر ، وإن كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال ، فيقال له لم لا يجوز أن يكون عدم السابق بعد وجوده شرطا لوجود اللاحق ، ولا يلزم من امتناع تعليل الوجود بالعدم امتناع اشتراط الوجود بالعدم ، فإن عدم الغيم شرط فى إضاءة وجه الأرض من الشمس وعدم الدسومة شرط فى انصباغ الثوب من الصبغ .

وأما قوله فى الوجه الأول فى إبطال القسم الثانى بامتناع كون الجسم فى الأزل ساكنا إن صحة الحركة تتوقف على صحة وجود الحركة فى نفسها وقد مر بيان استحالتها فى الأزل فيقال له قد تبين مما مر إمكان استمرار نوع الحركة فى الأزل ، وإذا كان كذلك فقد بطل أصل هذا الدليل ، وأيضاً امتناع الحركة لا يكون لذاتها وهو عدمى والعدمى عنده لا يكون علة ولا معلولا ولا مضافا إذ الإضافة عدمية عنده أيضا فلا يكون لازما لما مر ، وهو أن اللزوم من غير اعتبار العلية والمعلولية غير معقول ، وأشار إلى ذلك فى الاعتراض بقوله الامتناع عدم فلا يعلل .

وأما قوله فى الجواب : إن مماسة الجسم أو مباينته لجسم آخر وصف وجودى لأنه نقيض اللا مماسة فنقول عليه قد مر الكلام على هذا التقرير وأيضا المماسة والمباينة إضافيتان وعندك لا شىء من الإضافات بموجود وأيضا السكون ليس إضافيا ، فلا يصح تفسيره بالإضافات .

وقوله فى الوجه الثانى : إن السكون إن كان أزليا ولم يكن واجبا لذاته افتقر إلى مؤثر موجب ، والموجب إن لم يكن تأثيره موقوفا على شرط امتنع زواله ، وإن كان موقوفا على شرط فذلك الشرط إن كان واجبا امتنع زوال السكون وإن كان ممكنا عاد التقسيم .

فيقال له : لا نسلم هذا بعد تسليم كون السكون ثبوتيا إلا بعد بيان امتناع كون كل شرط مشروطا بشرط آخر قبله ، لا إلى أول ولم يوجد ذلك البيان فى كلامك .

وقوله : من أراد تعميم الدلالة فلا بد له من بيان مماثلة الأجسام ليس بوارد لأن الدليل إن صح دل على امتناع وجود ما لا ينفك أما عن الحركة أو عن السكون سواء كان ذلك شيئا واحدا أو أشياء متماثلة أو مختلفة ، ولو ثبت اتفاق الاتصافات بهما أزلا لشىء لا يخلو عنهما لثبت حدوث ذلك الشىء كيف ما كان .

وأما الفلاسفة فقد قالوا كل محدث فلا بد له من علل أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية ، قالوا ونحن نبين في هذه الجهات امتناع حدوث العالم .

أما بالنظر إلى الفاعل فلأن العالم لو كان محدثا لكان له مؤثر قديم ، فتخصيص إحداثه بالوقت الذي أحدثه فيه إما أن يكون لمرجح أولا لمرجح ، والأول باطل لأن النفي المحض لايعقل فيه الامتياز ، والثاني باطل لما سبق أن ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر من غير مرجح محال .

وأما قوله في الوجه الأول من المناقضة إن إمكان وجود العالم لا أول له فالقول بأنه ممتنع الوجود في الأزل مناقض له وقوله في الجواب إنه لا بداية لإمكان حدوث العالم ، لكن أزليته مع فرض الحدوث محال فزاد في الجواب لفظ الحدوث ليصح له المغالطة ، وكان من الصواب أن يقول الإمكان الذاتي والامتناع بالغير لا يتناقضان وإنما يمتنع وجود العالم أزلا مكانه لاستناده إلى فاعل مختار أو غير ذلك مما يقتضي حدوثه .

وقوله في الجواب عن الوجه الثاني من المناقضة : وهو أن سبق عدم الجسم على وجوده يقتضي قدم الزمان أن ذلك كتقدم بعض أجزاء الزمان على بعض ليس بوارد عند خصمه ، لأنه يقول التقدم والتأخر يلحقان للزمان لذاته وغيره به فتقدم العدم على الوجود محتاج إلى زمان يقعان فيه لعدم دخول الزمان المقتضي للتقدم والتأخر في مفهومهما ، وأما بعض أجزاء الزمان فيتقدم على البعض الآخر لكون التقدم والتأخر داخلين في مفهومهما .

وقوله في الجواب عن الاعتراض الذي بعده : وهو أن العالم ليس في مكان فلا يكون متحركا ولا ساكنا فإنا إذا فرضنا جوهرين متماسين عنينا بالسكون بقاءهما على ذلك الوجه وبالحركة . والهما عنه ، تفسير جديد للحركة والسكون بما لايفيده ، وذلك القول يقتضي أن الجسم الواحد لا يكون متحركا ولا ساكنا ، وأيضا أن الجسم إذا تحرك كانت أجزاؤه ساكنة لبقائها على المماسة وأيضا لما كان العالم عبارة عن جميع الأجسام ولا يمكن أن يكون معه جسم آخر فلا يكون متحركا ولا ساكنا ، وإن كانت أجزاؤه متحركة وساكنة وحينئذ بطل أصل الدليل ومن قبل فسر الحركة والسكون بالحصول .

وقوله في تحقيق إمكان العالم إنه إما أن يكون معدوما أو موجودا ثم اعترض بأن الحيز لو كان عدميا كان الموجود في المعدوم ، وادعى أن ذلك محال ، واعتراضه ذلك باطل لأن ذلك يقتضي كون الجسم في مكان هو أمر عدمي وليس ذلك بممتنع ، وقد وقع ههنا في النسخ التي وقعت إلينا ترك ذكر امتناع كون المكان حالا في متحيز فكأنه قال يمتنع أن يكون ذلك المتحيز غير العالم لأنه حينئذ يجوز أن يكون داخلا لامتناع كون المكان داخل الممكن ، ولا يجوز أن يكون خارجا لأن خارج العالم لا متحيز ويمتنع أن يكون ذلك المتحيز هو العالم لاقتضاء الدور ، فإن العالم يكون فيه وهو في العالم .

وجوابه : أن الدور يلزم لو كانت لفظة « في » بمعنى واحد لكنها ههنا تدل بالاشتراك على شغل الحيز وعلى القيام بالمحل فلا يلزم الدور .

قوله : لو كان المكان جسما لصح عليه الحركة ويكون له مكان آخر ويلزم منه وجود أجسام لا نهاية لها ، ليس بصحيح لأن اللازم منه إما الانتهاء إلى جسم لا يصح عليه الحركة أو وجود أجسام لانهاية لها .

وأما بالنظر إلى المادة فلأن كل محدث فقد كان قبل حدوثه ممكنا والإمكان وصف ثبوتى فى الممكن فيستدعى موصوفا ثابتا وذلك هو المادة ، ثم هى إن كانت حادثة افتقرت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وإلا لزم قدم المادة .

وأما بالنظر إلى الصورة فلأن الزمان لا يقبل العدم الزمانى لأن كل محدث فعدمه سابق على وجوده فمفهوم ذلك السبق أمر مغاير للعدم ، لأن العدم قد يكون قبل وبعد والقبل لا يكون بعد ، وتلك القبلية صفة ثبوتية فقبل أول الحوادث حادث آخر والكلام فيه كما فى الأول فقبل كل حادث حادث لا إلى أول .

وأما بالنظر إلى الغاية فهو أن موجد العالم إن كان مختارا فلابد له من غاية الإيجاد فكان مستكملا بذلك الإيجاد فكان ناقصا لذاته ، وإن لم يكن مختارا لكان موجبا لذاته فيلزم من قدمه قدم الأثر .

والجواب عن الأول أن اختصاص حدوث العالم بوقته المعين كاختصاص الكواكب بالموضع المعين من الفلك مع كونه بسيطا ، واختصاص أحد جانبي المنمم بالثخن المخصوص والجانب الآخر بالرقة ، ثم الجواب الحقيق أن المقتضى لذلك الاختصاص تعلق إرادة الله تعالى بإحداثه فى ذلك الوقت وذلك التعلق عندنا واجب فيستغنى عن المرجح .

لا يقال تخصيص الأحداث بالوقت المعين يستدعى امتياز ذلك الوقت عن سائر الأوقات وهذا يقتضى كون الأوقات موجودة قبل ذلك الحادث .

ولأنا نقول : كما أنه يجوز امتياز وقت عن وقت وإن لم يكن للوقت وقت آخر ، فلم لا يجوز امتياز العدم عن الوجود من غير وجود الوقت .

وعن الثانى : أن يكون الإمكان ليس وصفا وجوديا على مامر ، وأيضا فالمادة ممكنة فيلزم أن يقوم إمكانها بمادة أخرى وهو محال .

فإن قلت المادة قديمة فإمكانها قائم بهاأما إمكان الحادث لا يمكن قيامه به لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم.

قلت لو قام إمكان المادة بها لكان وجود المادة شرطا فى إمكانها ، لأن وجود المحل شرط فى وجود الحال فلو كان إمكان المادة قائمة بها لكان إمكانها مشروطا بوجودها ، لكن وجودها عرض مفارق والموقوف على العرض المفارق مفارق فالإمكان عرض مفارق هذا خلف .

وعن الثالث أنك إذا قلت كل محدث فعدمه سابق على وجوده فقد اعترفت بكون المعدوم موصوفا بالسابقية فوصف العدم لا يجوز أن يكون موجودا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم، فثبت أن السابقية ليست صفة وجودية فيبطل كلامكم بالكلية .

وعن الرابع : أناسنبين أنه تعالى فاعل مختار إن شاء الله العزيز [1] .

---

(١) أقول : أما التشكيك الأول بأن إحداث العالم فى وقت دون وقت يقتضى ترجيح أحد المتساويين على الآخر من غير مرجح .

. . . .

والجواب : بأنه كاختصاص الكوكب بموضع من الفلك دون موضع واختصاص ثخن المتمم بجانب دون جانب فغير مفيد ، لأن فى الأمور الموجودة يمكن أن يقال المرجح هناك موجود وليس بمعلوم وأما فى الأمور العدمية فلا يمكن ذلك .

وقوله فى الجواب الحقيقى : بأن إرادة الله تعالى تتعلق بأحد الوقتين تعلقا واجبا من غير احتياج إلى مرجح دعوى مجردة عن الحجة ، والاعتراض عليه بأن القول بالترجيح يستدعى وجود الأوقات صحيح .

والجواب : أن الامتياز هناك كما لا يقتضى أن يكون للوقت كذلك لا يقتضى فى امتياز العدم عن الوجود أن يكون لها وقت ليس بجواب عنه ، وقد مر الكلام فى كون الوقتين غير محتاجين إلى وقت آخر والعدم والوجود محتاجان إلى وقت غيرهما . والجواب الصحيح أن يقال الأوقات التى يطلب فيها الترجيح معدومة لا تمايز بينها إلا فى الوهم وأحكام الوهم فى أمثال ذلك غير مقبولة إنما يبتدىء وجود الزمان مع أول وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان أصلا .

وأما التشكيك الثانى بأن كل محدث محتاج إلى مادة تسبقه وتكون محلا لإمكانه والمادة وإن حدثت احتاجت إلى مادة تسبقها والجواب عنه بأن الإمكان غير وجودى وأيضاً المادة ممكنة فيلزم أن يقول إمكانها بمادة أخرى ليس بوارد ، لأن الإمكان الذى محله الماهية غير الإمكان الذى محله المادة ، فإن الأول منهما أمر عقلى يعقل عند انتساب الماهية إلى وجودها والثانى عبارة عن الاستعداد وهو استعداد وجود شىء يكون قبل وجود ذلك الشىء ويحتاج إلى محل لأنه عندهم عرض موجود من جنس الكيف .

والجواب الصحيح : أن الأمور الإبداعية لا يتصور فيها استعداد يتقدم وجودها وإمكانها إنما يعقل عند وجودها وهو صفة لماهيتها التى لا توجد قبل وجودها .

والتشكيك الثالث : بأن سبق العدم على الوجود يقتضى وجود حادث مثل ذلك الحادث . والجواب بأن السابق ليس ثبوتيا أيضاً ليس بمفيد لأنهم يعترفون بأن ذلك السبق ذهنى يلزم من توهم القدم السابق إلا أنه يوجب وجود زمان عندهم يقع فيه العدم السابق والوجود المسبوق ، وهو لم يبطل ذلك .

والتشكيك الرابع : بأن فعل المختار يكون لغاية يستكمل بها الفاعل وذلك فى حق الله تعالى محال ، فلم يجب عنه إلا بقوله إنا سنبين أن الفاعل مختار .

والجواب الصحيح على رأى بعض المتكلمين : أن الغاية هناك استكمال الفعل لا الفاعل وعلى رأى بعضهم أنه لا غاية هناك ، وعند الفلاسفة أن الغاية هناك نفس الفاعل لأنه تعالى إنما يفعل لذلك ولأنه فوق الكمال ، فهذا ما أورده المصنف . والكلام فيه وعليه فى هذا الباب وبقى علينا أن نذكر ما هو الصحيح مما قالوه فى مسألة الحدوث فنقول :

الدليل الذى اعتمد عليه جمهور المتكلمين فى هذه المسألة يحتاج إلى إقامة حجة على دعوى واحدة من الدعاوى

(مسألة : الأجسام بأثرها متماثلة خلافا للنظام)

واحتج أصحابنا بثلاثة أوجه .

أحدها : أن الأجسام بتقدير استوائها فى الأعراض تلتبس بعضها ببعض ولولا تماثلها لما كان كذلك الاعتراض أن هذه الدلالة إنما تصح فى حق من تصفح جميع الأجسام وشاهد التباس كل واحد منها بكل ماعداها ، وأماقبل

الأربع المذكورة وهو امتناع وجود حوادث لا أول لها فى جانب الماضى فنورد أولا ماقيل فيه وعليه ثم أذكر ماعندى فيه فأقول .

الأوائل قالوا فى وجوب تناهى الحوادث الماضية : أنه لما كان كل واحد منها حادثا كان الكل حادثا ، واعترض عليه بأن حكم الكل ربما يخالف الحكم على الآحاد ثم قالوا الزيادة والنقصان يتطرقان إلى الحوادث الماضية فتكون متناهية ، وعورض بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فإن الأولى أكثر من الثانية مع كونهما غير متناهيين ، ثم قال المحصلون منهم الحوادث الماضية إذا أخذت تارة مبتدأة من الآن مثلا ذاهبة فى الماضى وتارة مبتدأة فى مثل هذا الوقت من السنة الماضية ذاهبة فى الماضى وأطبقت إحداهما على الأخرى فى الوهم ، بأن يجعل المبدأ واحداً وهما فى الذهاب إلى الماضى متطابقان استحال تساويهما ، وإلا كان وجود الحوادث الواقعة فى الزمان الذى هى الآن وهى السنة الماضية وعدمها واحداً ، واستحال كون المبتدأة من السنة الماضية زائدة على المبتدأة من الآن لأن ماينقص من المتساويين لا يكون زائدا على كل واحد منهما فإذاً يجب أن يكون المبتدأة من السنة الماضية فى جانب الماضى أنقص من المبتدأة الآن فى ذلك الجانب ، ولايمكن ذلك إلا بانتهائه قبل انتهاء المبتدأة من الآن ويكون الأنقص متناهيا والزائد عليه بمقدار متناه يكون متناهيا فيكون الكل متناهيا .

واعتراض الخصم عليهم بأن هذا التطبيق لا يقع إلا فى الوهم وذلك يكون بشرط ارتسام المتطابقين فيه وغير المتناهى لا يرتسم فى الوهم ، ومن البين أنهما لا يحصلان فى الوجود معا فضلا عن توهم التطبيق فيهما فى الوجود ، فإذاً هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا فى الوهم ولا فى الوجود وأيضاً الزيادة والنقصان إنما فرض فى الطرف المتناهى لا فى الطرف الذى وقع النزاع فى تناهيه فهو غير مؤثر فيه فهذا حاصل كلامهم فى هذا الموضع .

وأنا أقول : إن كل حادث موصوف بكونه سابقا على ما بعده ويكون لاحقا بما قبله والاعتباران مختلفان ، فإذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن تارة من حيث كل واحد منها سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللواحق المتباينين بالاعتبار متطابقين فى الوجود ولايحتاج فى تطابقهما إلى توهم تطبيق ومع ذلك يجب كون السوابق أكثر من اللواحق فى الجانب الذى وقع النزاع فيه ، فإذا اللواحق متناهية فى الماضى لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق ، والسوابق الزائدة عليها بمقدار متناه متناهية أيضاً ، فإذا قد تم هذا الدليل فى سقوط مااعترض عليه منه ويتم بذلك الدليل على حدوث العالم بطريقة الجمهور ، هذا ماعندى فيه وأعود إلى النظر فيما فى الكتاب .

ذلك فليس إلا الرجم بالظن .

وثانيها بأسرها متساوية فى قبول جميع الأعراض فتكون متساوية فى الماهية .

الاعتراض أنه لم يصح عندنا أن جرم النار قابل للكثافة الأرضية وأن جرم الفلك قابل للصفات المزاجية وقصة إبراهيم عليه السلام جزئية فلا تدل على الحكم الكلى ، وأيضاً فلم لايجوز أن يقال إن الله تعالى خلق فى فى بدن إبراهيم كيفية عندها يستلذ مماسة النار كما فى النعامة ، ثم بتقدير استواء الكل فى قبول الأعراض فلا يلزم منه استواؤها فى تمام الماهية لأن الاشتراك فى اللوازم لايدل على الاشتراك فى الملزومات .

وثالثها :أن الجسم لامعنى له إلا الحاصل فى الحيز والأجسام بأسرها متساوية فيه فتكون متساوية فى الماهية، والاعتراض أن الحصول فى الحيز ليس ذات الجسم بل حكما من أحكامها وقد ذكرنا أن التساوى فى اللوازم لايدل على التساوى فى الملزومات[١] .

(مسألة : الأجسام باقية خلافا للنظام)

لنا أنه يصح وجودها فى الزمان الأول فيصح فى الثانى لامتناع الانقلاب من الإمكان الذاتى إلى الامتناع الذاتى وهو منقوض على قول أصحابنا بالأعراض ، ولايمكن الاعتماد فيه على الاستمرار فى الحس لما عرفت أن عند تعاقب الأمثال يظنها الحس واحدا مستمرا ، لأنه منقوض بالألوان على قول أصحابنا بالأعراض ومايقال أنا أعلم بالضروره أنى أنا الذى كنت بالبكرة فهو بناء على النفس الناطقة ولأن هوية الحيوان المعين ليست عبارة عن الجسم فقط بل لابد فيه من أعراض مخصوصة وهى غير باقية ، وإذا كان أحد أجزاء الهوية غير باقية كانت الهوية غير باقية[٢] .

(مسألة : التداخل محال فى الأجسام خلافا للنظام)

---

(١) أقول : الحد الدال على ماهية الجسم ، على اختلاف الأقوال فيه واحد عند كل قوم بلا وقوع القسمة فيه ، ولذلك اتفق الكل على تماثله ، فإن المختلفات إذا اجتمعت فى حد واحد وقع فيه التقسيم ضرورة كقولنا الجسم إما القابل للأبعاد أو المشتمل عليها ويراد بهما الطبيعى والتعليمى . والنظام يقول بتخالفهما لتخالف خواصها وذلك يوجب تخالف الأنواع لا تخالف المفهوم فى الحدود ، وذكروا أن تقى الدين العجالى أيضاً ذهب إلى تخالف الأجسام وأنا مارأيت فى كلامه إلا مافاله الجمهور .

(٢) أقول : هذا النقل من النظام غير معتمد عليه وقال بعضهم إنه قال باحتياج الأجسام إلى المؤثر حال البقاء بمذهب وهم النقلة إلى أنه لا يقول ببقائها ، والأولى دعوى الضرورة فى بقاء الأجسام ، ولا ينتقض ذلك بما يورد عليه مما مر ذكره فى باب السفسطة ، وقيل إنه قال بذلك لأنه قال بأن الإعدام من المؤثر غير معقول وأنه لاضد للأجسام حتى يقولوا أنه ينتفى بطريان الضد ولايقول بثبوت المعدوم حال العدم ، ومذهبه أن الأجسام تنتفى عند القسمة ، فلابد له من القول بأنها لاتبقى كما قيل فى الأعراض .

لأنها متماثلة فلو تداخلت لارتفع الامتياز بالذات واللوازم والعوارض فيفضى إلى اتحاد الاثنين(١) .

مسألة الأجسام يجوز خلوها عن الألوان والطعوم والروائح خلافا لأصحابنا

لنا أن الهواء لا لون له ولاطعم له احتجوا بقياس اللون على الكون وبقياس ما قبل الاتصاف على ما بعد والأول خال عن الجامع ، وأما الثانى فعندنا يجوز خلوه عما لايبقى بعد الاتصاف بها ، وأما الباقى فهو لاينتفى عن المحل إلا بضد يزيله ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم فى الأصل(٢) .

(مسألة : الأجسام مرئية خلافا للفلاسفة)

لنا أنا نرى الطويل والعريض والطول لا يكون عرضا لأنه ثبت كون الجسم مركبا من الأجزاء التى لاتتجزأ ، فلو كان الطول عرضا لكان محله الجزء الواحد لاستحالة قيام العرض الواحد بأكثر من محلين ، فالجزء الموصوف بالطول يكون أكثر مقدارا مما ليس موصوفا فيكون الطويل قابلا للقسمة وهو محال ، وإذا كان الطول الجوهر والطويل مرئى فيكون الجوهر مرئيا الاعتراض أنا تباعدنا على إثبات الجوهر الفرد ولكن لانسلم أن الطول نفس الجوهر وإلا لكان الجوهر الفرد طويلا فيعود الانقسام ، بل هو عبارة عن تألف الجواهر فى سمت مخصوص والتأليف عرض ، فلم لايجوز أن يكون المرئى هو التأليف .

وأجيب عنه بأنا نرى الطويل حاصلا فى الحيز وذلك يعقل فى العرض فعلمنا أن المرئى هو الجوهر فعسبه أن يكون ذلك كلاما غير الأول(٣) .

---

(١) أقول : لما التزم النظام القول بوجود الجواهر الفردة غير المتناهية فى الجسم المتناهى لزمه القول بتداخل الجواهر والدليل الذى ذكره المصنف عام فى الأجسام والأعراض ، والنظام لايقول بتماثل الأجسام فلا يكون ذلك حجة عليه والمعتمد هو حكم بديهة العقل بأن الجسمين لا يجتمعان فى حيز واحد، وأما فى الأعراض فموضع نظر لأن القائلين بوجود الفصول المشتركة للكميات جوزوا اجتماع النقط فى محل واحد مطلقا، واجتماع الخطوط لا فى جهة الطول واجتماع السطوح لا فى جهة الطول والعرض .

(٢) أقول : لعل هذا عن أبى الحسن الأشعرى ، وقيل لم يكن مراده ما فهم من شأنه أن يحس به من غير مانع يقتضى النفى وإلا لأدى إلى السفسطة ، وادعوا أن أبا الحسن قاس اللون على الكون يعنى لما امتنع خلو الجسم عن الكون امتنع خلوه عن اللون قياسا عليه ، ومنع المصنف هذا القياس لخلو حكمى اللون والكون عن الجامع ، وأيضا اتفق الفريقان أعنى أبا الحسن والمعتزلة على امتناع خلو الجسم عن الأعراض التى هى قارة فى الحس كالألوان لا التى غير قارة كالأصوات بعد اتصافه بها ، أما الأشعرى فلإجراء العادة بخلق أمثالها عقيب زوالها ، وأما المعتزلة فلامتناع انتفائها من غير طريان الضد عليها فقاس أبو الحسن ما قبل الاتصاف على ما بعده وقال كما امتنع خلو الجسم عنها بعد الاتصاف امتنع خلوه عنها قبل الاتصاف قياسا عليه ، فمنع المصنف هذا القياس بالفرق بين الصورتين وهو أن امتناع الخلو بعد الاتصاف موقوف على طريان الضد وقبل الاتصاف ليس هكذا ، فإن صح هذا ظهر الفرق وإلا منعنا الحكم فى الأصل وقلنا بجواز الخلو بعد الاتصاف أى خالفنا الاتفاق .

(٣) أقول : الفلاسفة لاينكرون كون الأجسام مرئية بل إنما يقولون الأجسام مرئية بتوسط الألوان

(مسألة : الخلاء جائز عندنا وعند كثير من الفلاسفة خلافا لأرسطاطاليس وأتباعه)
والمراد من الخلاء كون الجسمين بحيث لايتماسان ولا يكون بينهما ما يماسانه .

لنا إذا رفعنا صفحة عن مثلها ارتفع جميع جوانبها دفعة واحدة وإلا وقع الفكك فيها ، وفى أول زمان الارتفاع حال وسطها ، لأن حصول الجسم هناك لايكون بعد مروره فى الطرف فحال كونه فى الطرف لم يكن فى الوسط فيكون الوسط خاليا ، ولأن الجسم إذا انتقل من مكانه إلى مكان فالمكان المنتقل إليه إن كان خاليا قبل ذلك فقد حصل الغرض ، وإن كان مملوءا فالذى كان فيه إن لم ينتقل عنه لزم التداخل ، وإن انتقل عنه فإما أن ينتقل إلى مكان الجسم المنتقل إليه فيلزم منه الدور ، ولأنه يتوقف حركة كل واحد منهما على مكانه على حركة الآخر عن مكانه أو إلى مكان آخر ، والكلام فيه كما فى الأول فيلزم أن البقعة إذا تحركت أن يتدافع جملة كرة العالم وهو باطل

احتجوا : بأن الخلاء يحتمل التقدير فيكون مقدارا .

جوابه : لانسلم أنه يحتمل التقدير على سبيل التحقيق بل على سبيل التقدير ، كما أنا نقول لو كان نصف قطر العالم ضعف ماهو الآن لكان ذلك المحيط واقعا خارج العالم ، لكن لما كان ذلك على سبيل التقدير لم يلزم ثبوت مقدار خارج العالم ، كذا ههنا(١) .

←والأضواء ، وليست بمرئية بذاتها من غير توسطشىء والالرؤى الهواء ، والأشاعرة يقولون عند إثبات الرؤية فى الله سبحانه أن مصحح الرؤية هو الوجود والجسم موجود فيكون مرئيا ، وصاحب الكتاب بين فى الدليل الأول أن المرئى هو الجوهر مع التأليف ثم ذهب فى المنع إلى تجويز كون التأليف هو المرئى .

والأصوب أن يقول : كون الجوهر مع التأليف القائم به مرئيا لايقتضى كون جزئه الذى هو الجوهر مرئيا ، وهى أن جوابهم الذى أجابوا به انتقال إلى دليل غيره ، وهو أن المرئى يرى حاصلا فى الحيز فليس بعرض ، فإن الدليل الأول هو أن المرئى يرى طويلا فليس بعرض ، وبيانه صحيح وظاهر أن كلا الدليلين ضعيف .

(١) أقول : إذا رفعت الصفحة الملساء عن مثلها رفعا مستويا من غير ميل إلى جانب ارتفعت التحتانية معها وذلك مما يستعمله أهل الحيل فى مقاصدهم ، ثم إذا مالت إلى جانب البعض ارتفع أكثر من البعض الآخر ودخل الهواء فى الوسط ، وأما الجسم المنتقل من مكان إلى مكان فيلزم المحال الذى ذكره لولا التخلخل والتكاثف الحقيقيان ، لكن القائلين بنفى الخلاء يقولون بهما وهما عبارتان عن ازدياد حجم الجسم وانتقاصه من غير دخول شىء فيه أو خروج شىء عنه ، وذلك إنما يقع فى الأجسام الرشيقة القوام كالهواء فإذا تحرك الجسم من مكان إلى مكان تكاثفت الأجسام التى فى الجهة المنتقل إليها وتخلخل الشىء فى الجهة المنتقل عنها ، والخلاء الذى هو بين الجسمين يتقدر ، وإن لم يتقدر فإن بعضها يكون نصف بعض وبعضها ضعف بعض وإن لم يكن هناك فأرض ولا فرض بخلاف فرض قطر العالم أكبر أو أصغر مما هو الآن .

قالوا : ولولا ضرورة الخلاء لما بقى الماء فى الهواء معلقا فى براقة الماء ولما تحرك إلى فوق فى آلات مثل الآلة التى يحدث بها البول من صاحب أسر البول يسمى بأنابيل وغيرها من آلات أصحاب الحيل ، والمناقضة بالمصاحبة لاتخفى مع إمكان التخلخل والتكاثف .

ثلبيه: الحركة فى الملأ الذى نسبة رقته إلى رقة الماء كنسبة زمان الحركة فى الخلاء إلى زمانها فى الماء إنما يقع لا فى زمان إذا لم يكن استحقاقها الزمان لذاتها بل للعائق لكن ذلك معلوم الفساد[1] .

(مسألة : الأجسام متناهية خلافا للهند)

لنا أنا إذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا آخر متناهيا موازيا للأول ، فأما إذا مال المتناهى عن الموازاة إلى المسامتة فلابد من نقطة هى أول نقطة المسامتة ، لكن ذلك محال ، إذ لا نقطة إلا وفوقها أخرى فتكون

---

(١) أقول : المسألة التى أوردها ههنا تستعمل فى نفى الخلاء وفى إثبات الميل أعنى الاعتماد فيقولون الحركة فى الخلاء تقع فى زمان لا محالة وفى الماء مثلا فى زمان أطول ، لكون قوام الماء مفارقا المتحرك وقوامات الأجسام قابلة للتزيد والتنقص ، فإذا فرض جسم أرق من الماء بحيث يكون نسبة قوامه إلى قوام الماء نسبة الزمانين وجب أن يكون الحركة فيه فى زمان مساو للحركة فى الخلاء فيكون وجود المفارق وعدمه سواء وهذا محال ، فإذاً الخلاء ممتنع الوجود .

وأما فى إثبات الميل فيقولون : الحركة مع عدم الميل تقتضى زمانا ومع ميل مفروض زمانا أقل من ذلك الزمان لمفارقة الميل ، والميل قابل لشدة وضعف ، فإذا فرض جسم يكون نسبة ميل إلى الميل المفروض نسبة زمان عدم الميل إلى زمان ذى الميل المفروض ،وكان زمان حركته مساويا لزمان حركة عدم الميل فيكون وجود الميل وعدمه واحدا هذا خلف ، فإذاً الجسم لا يخلو عن ميل وهو المطلوب .

قالوا : وليس لقائل أن يقول :أو مع عدم الميل يقع لا فى زمان والزمان يتوزع على المتحركات بحسب رقة القوام وكثافته أو بحسب قلة الميل وكثرته ، لأن المتحرك يستحق زمانا لذاتها ، فإن قطع نصف المسافة يكون قبل قطع تمامها ، هذا ما يقولون فى هذا الموضع .

واعترض الشيخ أبو البركات عليه بأن قال : لما كانت الحركة تستحق زمانا لذاتها كان فضل زمان الحركة على الحركة فى الخلاء أو مع عدم الميل متوزعا على الرقة والكثافة أو على الميل القليل والكثير ، ويكون زمان حركة كل جسم بمجموع زمان حركته لولا القيام أو الميل مع عصة القوام أو الميل مساويا لزمان حركة عدمها .

وأجيب عنه : بأن الحركة يستحيل أن توجد إلا فى حدها من السرعة والبطء ، وزمان السريعة والبطيئة مختلفان ، فالحركة وإن كانت تستحق زمانا لذاتها لكنها من حيث هى حركة فقط يستحيل أن يعنى لها زمان ، فإن كل زمان معين يجب أن يكون قابلا للنقصان والزيادة وحينئذ كانت مع حد من السرعة والبطء وفرضت مجردة عنها هذا خلف ، فهذا ما قيل فى هذا الموضع .

وما فى الكتاب جواب سؤال وتقريره هكذا : الحركة فى الملأ الذى نسبته فيه إلى رقة الماء إما أن يقع فى زمان أو لا فى زمان ، لكن يستحيل أن يقع فى زمان لأنه يستلزم كون الحركة فى الملأ الذى هو أرق من ذلك الملأ أسرع من الحركة فى الخلاء ، والمقاوم يجب أن يحمل الزمان أكثر وعلى هذا التقدير بجملة أول ، هذا خلف ، فإذا تلك الحركة تقع لا فى زمان، وذلك إنما يمكن إذا لم يكن استحقاقها للزمان لذاتها بل للعائق وذلك معلوم الفساد ، ويلزم منه ما ذكره أبو البركات ـ رحمه الله بعينه .

المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية ، فالآن فرض خط غير متناهية يفضى إلى هذا المحال[١] .

احتج الخصم بأن الأجسام لو كانت متناهية لكان الخارج عنها بأسرها إما أن يتميز فيه جانب عن جانب فيكون محالا وإما أن لا يتميز فإن تميز لم يكن ذلك عدما محضا لأن النفى المحض لا خصوصية فيه ولا تحقق فكيف يحصل الامتياز ، بل لابد وأن يكون أمرا وجوديا ولا شك فى أنه إما أن يكون مشاراً إليه فيكون مقدارا أو يكون جسما فالخارج عن كل الأجسام جسم هذا خلف ، وإن لم يتميز جانب فيه عن جانب فهذا محال عن بداهة العقل ، لأن العقل الصريح يشهد بأن الطرف الذى يلى القطب اليمين غير الذى يلى القطب الشمالى ، فإنكار ذلك مكابرة فى البديهيات .

الجواب أما المتكلمون فقد سلموا أحيازا متميزة خارج العالم غير متناهية ، وزعموا أنها أمور تقديرية غير موجودة وهذا ضعيف ، لأن المقدر هو الذى لا وجود له إلا فى الذهن والذى لا وجود له إلا فى الذهن إن لم يكن مطابقا للخارج كان ذلك فرضا كاذبا وإن كان مطابقا لزم منه وجود الأحياز فى نفس الأمر وحينئذ يعود الالزام وأما الحكماء فإنهم أصروا على أن خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن جانب وأن الحاكم بهذا التميز هو الوهم لا العقل وحكم الوهم غير مقبول[٢] .

(مسألة : العالم لا يجب أن يكون أبديا خلافا للفلاسفة والكرامية)

لنا أن ما لم يكن أزليا وجب أن لا يكون أبديا لأن ما لا يكون أزليا كانت ماهيته قابلة للعدم وذلك القبول

---

(١) أقول : هذا دليل أورده الحكماء فى هذا الموضع ، قالوا لو كانت الأبعاد غير متناهية لامتنعت الحركة على الاستدارة ، إذ يجب أن ينتقل القطر الموازى لبعد غير متناه عند الحركة المستديرة من الموازاة إلى المسامتة فيكون للمسامتة أول ، ويمتنع أن يكون لها أول لما ذكره المصنف ، فإذاً الحركة المستديرة على ذلك التقدير ممتنعة الوقوع لكنها موجودة ، فإذاً البعد غير المتناهى ممتنع الوجود وفيه نظر ، لأن الأمور الواقعة فى الزمان إنما يكون أوائلها أن هو مبدأ ذلك الزمان كالحركة وإن مبدأها هو الآن الذى لم يشرع المتحرك فى الحركة بعد وكل آن بعد ذلك الآن ، فإن الحركة قد عبر عنها جزء حين وصل إليه وذلك الجزء يقبل القسمة إلى مالا نهاية لذلك مسامتة الخط للخط بعد الموازاة فإنها تقع فى زمان بخلاف مسامتة الخط للنقطة الواقعة فى آن فمبدأ المسامتة تكون آن الموازاة وكل آن بعد ذلك الآن يكون الخط فيه مسامتة بعد آن غير من المسامتة شىء ينقسم إلى ما لانهاية ، وبأن من ذلك أن المحال الذى ذكره غير لازم ولا متعلق بتناهى الخط ولا تناهيه .

(٢) أقول : المتكلمون سلموا أحيازا غير متناهية ولم يزعموا أنها تقديرية ، بل زعموا أن التمايز فيها تقديرى وذلك هو القول بالخلاء الذى شغلته الأجسام ويكون مكانا حيزا لها .

وأما قوله : الذى يلى القطب الشمالى غير الذى يلى الجنوبى ، يقولون فى جوابه أن هذا التمايز فى القطبين وهما وجوديان وفى الخلاء الذى يليهما تقديرى يتوهم بالقياس إليهما ولولاهما لم يكن مبين أصلا والحكماء القائلون بأن الأمكنة سطوح الحادثات يقولون هذه الأحياز وهمية والحكم بوجودها فى الخارج كاذب وما لا وجود له أصلا لا يكون فيه امتياز أصلا .

من لوازم تلك الماهية فتكون الماهية قابلة للعدم أبدا ، أما الفلاسفة فقد احتجوا بأمور أحدها أن المؤثر فى العالم موجب بالذات فيلزم من دوامه دوام العالم وثانيها أنه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون الزمان موجودا حال ما فرض معدوما هذا خلف ، وثالثها أن كل ما يقبل العدم فإمكان عدمه حاصل قبل عدمه ، وذلك الإمكان لابد له من محل أى لابد من شىء محكوم عليه بأنه الاتصاف بذلك العدم ، وذلك ليس هو وجود الشىء لأن الذى يمكن اتصافه بالشىء لا بد وأن يكون ثابتا مع ذلك الشىء ، ووجود ذلك الشىء لايتقرر مع عدمه فإذا فلابد من شىء آخر يقوم إمكان عدمه وذلك هو الهيولى ، فإذاً كل ما صح عليه العدم فله هيولى فلو صح العدم على الهيولى لافتقر إلى هيولى أخرى لا إلى نهاية ، فإذاً الهيولى لا تقبل العدم ، وقد ثبت أن الهيولى لاتخلو عن الصورة الجسمية فإذا عدم الجسم محال[1] احتج الكرامية المسلمون على وجوب أبدية العالم بأن عدم العالم بعد وجوده ، إما أن يكون بإعدام معدم أو بطريان ضد أو بانتفاء شرط ، والأقسام الثلاثة باطلة ، فالقول بعدم العالم باطل بعد وجوده ، إنما قلنا أنه لايجوز أن يعدم بالإعدام لأن الإعدام إن كان أمرا وجوديا لم يكن ذلك الوجود عين عدم العالم وإلا لكان الوجود عين العدم ، بل غايته أن يقتضى عدم الجوهر فيكون ذلك إعداما بالضد ، وليس هذا هو هذا القسم بل هو القسم الثانى ، وإن لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع إسناده إلى المؤثر لأنه لافرق فى العقل بين أن يقال لم يفعل البتة ، وبين أن يقال فعل العدم وإلا فيكون أحد العدمين مخالفا للثانى فيكون لكل واحد من العدمين تعين وثبوت فيكون العدم ثبوتيا هذا خلف .

وإنما قلنا إنه لايجوز أن يعدم لحدوث الضد لوجهين .

أحدهما : أن حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الآخر فلو كان انتفاء الضد الآخر معللا بحدوث هذا الضد لزم الدور وهو محال .

الثانى : وهو أن التضاد حاصل فى الجانبين وليس انتفاء أحدهما أولى من العكس ، فإما أن ينتفى كل واحد منهما بالآخر وهو محال ، لأن المؤثر فى عدم كل واحد منهما وجود الآخر والمؤثر حاصل مع المؤثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين معدومين دفعة واحدة وهو محال، أو لا ينتفى واحد بالآخر فيلزم اجتماع الضدين .

لا يقال : الحادث أقوى من الباقى لأن الحادث حال حدوثه متعلق السبب والباقى ليس كذلك ، ولأن الحادث

---

(١) أقول : إنه استدل على دعواه بكون العالم ممكنا لذاته وأورد من جانب الفلاسفة دلائل يرجع كلها إلى أنه واجب لغيره وليس بين أمرين منافاة يقتضى مخالفتهما أما فى الدليل الأول فظاهر أنه أسند امتناع عدمه إلى مؤثره الموجب وأما فى الدليل الثانى فلأن امتناع عدم الزمان المقيد بكونه بعد وجوده وذلك لايزول على امتناعه لذاته ، وأما فى الدليل الثالث فلم يفرق بين الإمكان الذاتى والإمكان بمعنى الاستعداد فكما بينا فيما مر والإمكان الثانى يقتضى الاحتياج إلى المادة دون الأول ولم يدع أحد الخصمين ذلك الإمكان وامتناع العدم بهذا المعنى ليست لذات الممكن لذاته إنما يكون عند من يقول به لاحتياج المنعدم إلى المادة السابقة فقد بين أن الدلائل التى أوردها دلت على الامتناع بالغير وذلك لايخالف ما ادعاه .

حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم بخلاف الباقي ، ولأنه يجوز أن يكون عدم الحادث أكثر فيكون أقوى .

لأنا نجيب عن الأول بأنا بينا أن الباقي حال بقائه متعلق السبب ، وعن الثاني أنا لانقول الحادث يوجد ويعدم معا بل نقول الباقي يمنع الحادث من الدخول في الوجود ، وعن الثالث أنه بناء على جواز اجتماع المثلين وهو محال وإنما قلنا أنه لا يجوز أن يكون لانتفاء الشرط لأن ذلك الشرط لا يكون إلا العرض لأن الشرط هو الخارج عن ماهية الشيء فيكون عرضا فيكون الجوهر محتاجا إلى العرض وكان العرض محتاجا إلى الجوهر فيلزم الدور وهو محال .

والجواب عن الثلاثة الأول ما تقدم في مسألة الحدوث وعن الرابع أن نقول لم لا يجوز أن يعدم بإعدام الفاعل . قوله الإعدام إما أن يكون أمرا وجوديا أو لا يكون قلنا يقتضي أن لا يعدم شيء البتة ، لأنه يقال إذا عدم الشيء فهل يتجدد أمر أم لا يتجدد ، فإن لم يتجدد أمر فهو لم يعدم ، وإن تجدد فالمتجدد عدم أو وجود ، لا جائز أن يكون عدما لأنه لا فرق بين أن يقال لم يتجدد وبين أن يقال تجدد العدم وإلا فأحد العدمين يخالف الآخر وهو محال وإن كان وجوديا كان حدوثا لموجود آخر لا عدما للوجود الأول ، سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز أن يفنى بحدوث الضد .

وقوله في الوجه الأول : حدوث الحادث متوقف على عدم الباقي قلت لا نسلم فإن عندنا عدم الباقي معلول الحادث ، والعلة وإن امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها إلى المعلول .

قوله في الوجه الثاني : المضادة حاصلة من الجانبين ، قلنا لم لا يجوز أن يكون الحادث أقوى لحدوثه وإن كنا لانعرف لمية كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز أن يعدم الجسم لانتفاء الشرط ، بيانه هو أن العرض لايبقى والجوهر يمتنع الخلو عندنا ، فإذا لم يخلق الله تعالى العرض انتفى الجوهر .

قوله : يلزم الدور قلنا لم لا يجوز أن يقال الجوهر والعرض يتلازمان وإن لم يكن لأحدهما حاجة إلى الآخر كما في المتضادين ومعلولي العلة الواحدة فإذا لم يوجد أحد المتلازمين وجب عدم الآخر(١) .

---

(١) أقول : مذهب الكرامية أن العالم محدث يمتنع الفناء وإليه ذهب الجاحظ وقال الأشعرية وأبو على الجبائي يجوز فناء العالم عقلا ، وقال أبو هاشم إنما يعرف ذلك بالسمع ثم أن الاشعرية قالوا إنه يفنى من جهة أن الله تعالى لا يخلق الأعراض التي يحتاج الجواهر إلى وجودها ، أما القاضي أبو بكر قال في بعض المواضع أن تلك الأعراض هي الأكوان وقال في بعض المواضع أن الفاعل المختار يفنى بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع آخر أن الجوهر يحتاج إلى نوع من كل جنس من أجناس الأعراض ، فإذا لم يخلق أي نوع كان انعدام الجوهر وقال إمام الحرمين بمثل ذلك ، وقال بعضهم إذا لم يخلق البقاء وهو عرض انعدم الجوهر وبه قال الكعبي ، وقال أبو الهذيل كما أنه قال كن فكان يقول افن فيفنى ، وقال أبو علي وأبو هاشم إن الله يخلق الفناء وهو عرض فيفنى جميع الأجسام وهو لا يبقى ، وأبو علي يقول إنه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا بأن فناء واحداً يكفي لإفناء الكل فهذه مذاهبهم .

وقول المصنف في الإعدام : إنه باطل لأنه لافرق بين أن يقال لم يفعل البتة وبين أن يقال جعل العدم ليس بشيء ، وذلك أن الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر ، فإن الأول أنه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان ←

. . . .

—ـب وبعدم صدور شيء عن الفاعل ، والقول بأنه فعل العدم حكم بتجدد العدم بعد أن لم يكن وبصدوره عن فاعل وتمايز العدمين يكون بانتسابهما إلى وجودين أو بانتساب أحدهما دون الآخر .

وقوله فى الجواب : أن هذا يقتضى أن لا يعدم شيء البتة ليس بجواب إنما هو زيادة الإشكال وتأكيد اقول من يقول الإعدام غير ممكن إلا بطريان الضد وانتفاء الشرط وهو مذهب أكثر المتكلمين كما ذكره وهو إن عدم الباقى معلول الحادث وقولهم إن الحادث لا يكون أقوى من الباقى بكونه متعلق السبب لأن الباقى حال البقاء أيضا متعلق السبب ليس بصحيح ، لأن الباقى عند قدماء المتكلمين مستغن عن السبب، وأما عند القائلين بأنه محتاج إلى سبب مبق ، فجوابهم أن الموجد أقوى من المبقى ،لأن الإيجاد إعطاء الوجود الذى لم يكن أصلا والتبقية حفظ الوجود الحاصل ولكونه أقوى ترجح الحادث حال الحدوث لكان موجودا معدوما معا وهو محال ، والباقى لو عدم بسبب حادث مالزم منه محال .

ثم الجواب بأن الباقى يمنع الحادث عن أن يصير موجودا ولا يلزم منه محال ليس بمرضى ، فإن الباقى لو كان بحيث يمنع لكان أقوى ، وليس كذلك ، والاعتراض بتجويز كون الحادث أكثر عددا من الباقى ، والجواب بامتناع اجتماع المثلين ليس ما ذهب إليه ويتم جواب الوجه الثانى من إبطال الإعدام بطريان الضد، وهو أن التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث أقوى لترجح الموجد على المبق، وأما إبطال الإعدام بسبب انتفاء الشرط وأن الشرط لا يكون إلا عرضا فدعوى مجردة فإن من الجائز أن يكون شرطا هناك غير العرض كما يكون الجوهر الذى هو المحل شرطا فى إيجاد الأعراض فيه ، وأيضا يجوز أن يكون الشرط لا جوهرا ولا عرضا بل أمرا عدميا، وقد مر بيان جواز الاشتراط به وزوال ذلك الأمر يقتضى انعدام المشروط ، وبيان المصنف كون العرض شرطا فى الإعدام بأن العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه فينعدم بانعدامه ليس مما يفيد مع هؤلاء الخصوم ، لأن الكراميين لا يقولون بذلك كالمعتزلة ، وأما إلزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر إلى العرض فباطل لأن الدور يكون إذا كان المحتاج محتاجا إلى المحتاج فيما يحتاج فيه إليه، وههنا ليس كذلك فإن احتياج الجوهر إلى عرض لا بعينه لا إلى عرض معين ، والعرض المعين محتاج إلى جسم بعينه فلا يلزم منه الدور .

وجواب المصنف بتجويز التلازم من غير احتياج لأحدهما إلى الآخر ليس بمفيد ههنا فإن العرض محتاج فى وجوده إلى الجسم والملازم وإن كان باحتياج كل واحد من المتلازمين إلى عين الآخر محال لكنه من غير احتياج أحدهما إلى الآخر ، وإلى ما يتعلق بالآخر ليس بمعقول فإن ذلك يكون مصاحبة عامة وهى لا تقتضى امتناع الانفكاك ، وإيراد المثال بالمتضايفين على الوجه المشهور غير صحيح فإن إضافة كل واحد منهما محتاجة فى الوجود إلى ذات الآخر لا إلى إضافته ، ومعلولا علة واحدة يحتاج كل واحد منهما إلى آخر فليس فيهما عدم الاحتياج مطلقا من غير لزوم الدور .

وأما قوله : فى الانتقال بالجواب إلى الجواب عن الثلاثة الأول ما تقدم فى مسألة الحدوث ، فتلك الثلاثة هى التى أوردها من جانب الفلاسفة وهو كون المؤثر موجبا وامتناع عدم الزمان بعد وجوده واحتياج ما يجوز عدمه إلى مادة قبل عدمه وقد مر الكلام فيها .

تقسيم الأجسام

الجسم إما أن يكون بسيطا وهو الذى يشابه كل واحد من أجزائه كله فى تمام الماهية ، وإما مركب وهو الذى لا يكون كذلك ، أما البسيط فإما فلكى وإما عنصرى .

(الجسم الفلكى)

أما الأجسام الفلكية فقد زعمت الفلاسفة أنها لا ثقيلة ولا خفيفة ولا حارة ولا باردة ولا رطبة ولا يابسة ، ولا يصح الخرق والالتئام والكون والفساد عليها واحتجوا بأن الجهة مقصد المتحرك ومتعلق الإشارة فتكون موجودة لأن النفى لا تميز فيه وهى غير منقسمة وإلا لكان المتحرك إذا وصل إلى أحد نصفيها وبقى متحركا فإما أن يقال إنه لا يتحرك عن الجهة فتكون الجهة ذلك الحد لاماورائه أو إليها فحينئذ لا يكون ذلك الحد من الجهة بل الجهة ماوراؤه فثبت أن الجهة حد غير منقسم ثم بينوا أنه لا بد من محدد كرى يتحدد الفوق والتحت بمحيطه ومركزه ثم قالوا وهذا المحدد غير قابل للحركة المستقيمة وإلا كانت الجهتان أعنى ما عنه وما إليه حاصلتان لا به وإذا لم يكن قابلا للحركة المستقيمة لزم أن لا يكون ثقيلا ولا خفيفا لأن الثقيل هو الذى يصعد عنه وذلك حركة مستقيمة ولم يقبل الخرق والالتئام لأن ذلك حركة مستقيمة وإذا لم يقبل الخرق كان بسيطا لأن كل مركب قابل للانحلال وكل بسيط فكل جزء يفرض فيه يمكن أن يتحصل على الوضع الذى حصل عليه الجزء الآخر وكل ما كان كذلك كان قابلا للحركة وكل ما كان كذلك ففيه ميل بحركة وكل ما كان كذلك فهو متحرك بالاستدارة فحركته ليست بطبيعية وإلا لتحرك بالطبع عما عنه يحرك بالطبع فيكون الطبيعة الواحدة طالبة للشىء الواحد وهاربة عنه وهو محال ولا قسرية لأن القسر ما يكون على خلاف الطبع وهناك لاطبع فلا قسر فتلك الحركة إرادية فالسماء حيوان متحرك بالإرادة والجواب عن هذه الحكايات مستقصى فى كتاب الكلامية والحكمية[1] .

---

(١) أقول : إنما بنى الفلاسفة إثبات الجهات ومحددوها على القول بتناهى الأبعاد ، وقالوا لما كانت الأبعاد متناهية فالإشارة الحسية لا يمكن أن تذهب إلى غير النهاية ولا المتحرك القاصد جهة ولوجوب كون المشار إليه بالحس موجودا تكون الجهة موجودة وكل موجـــود قابل للإشارة ، فإما أن يكون جسما أو جسمانيا ولا يجوز أن تكون الجهة جسما لأن كل جسم قابل للتجزئة ولا شىء من الجهة بقابل لها لما ذكره ، فإذاً الجهة جسمانية غير قابلة للقسمة ، وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة ، والجسم الذى تتحدد به الجهة لا يجوز أن يركب من أجزاء مختلفة لكونها مختلفة الجهات ووجوب كون الجهات متقدمة على أجزائها ثم عليها ، فإذاً المحدد يكون بسيطا فى نفسه متشابها فى شكله ولا يتشابه فى الشكل غير الكرة فإذاً هو كرة ، ولا يمكن أن يحدد ما هو خارج عنه لاحتياجه فى التعلق بما هو خارج عنه إلى الجهة المتقدمة عليها فإذا تحدد ماهو داخل فيه ولا تميز فيما هو داخل فيه باعتبار الجهة إلا بالمركز أو بالمحيط فاذا يتحدد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد لا غير وهما العلو والسفل ؛ وما عداهما لا يكون متميزا بالطبع بل إن كان فيها امتياز كان بالعرض كاليمين والشمال وبساطة المحدد يمكن أن يبين بما قلنا وإن كان بيانها بامتناع الخرق عليه أيضا يمكن كما ذكره وأما بيان وجوب الحركة فى المحدد فلا يتأتى إلا بمقدمتين إحداهما أن الجسم لايخلو عن ميل وثانيهما أن الجسم البسيط يمتنع أن يكون فيه ميلان مختلفى الجهة ويمتنع أن يتحرك المحدد حركة غير المستديرة فإذا فيها ميل مستدير ←

(الأجسام العنصرية)

أما العناصر : فزعموا أن الأرض محفوفة بالماء والماء بالهواء والهواء بالنار وانها كرات منطبق بعضها على البعض إلا الماء وزعموا أن الحركة مسخنة فالجرم الملاصق للفلك يجب أن يكون فى غاية السخونة واللطافة وهو النار والذى يكون فى غاية البعد يجب أن يكون فى غاية البرودة والكثافة وهو الأرض والذى يلاصق النار وهو الهواء يكون تاليا فى اللطافة والذى يلاصق الأرض يتلوها فى الكثافة فهذا هو الوصف المحكم فى ترتيب العناصر إلا أن هذا الكلام يقتضى أن يكون الأرض أبرد من الهواء وهو على خلاف قولهم وأن يكون النار فى غاية الرطوبة لأن الرطوبة عندهم مفسرة بسهولة القبول للاشكال لا بسهولة الالتصاق بالتحيز وإلا لم يكن الهواء رطبا[1] ثم زعموا أن هذه الأربعة قابلة للكون والفساد لأن النار عند انطفائها تنقلب هواء والهواء إذا برد صار ماء ولذلك تجمع قطرات الماء فى طرف الكوز المبرد بالجمد والماء ينقلب أرضا كما يفعله أصحاب الاكسير[2] وأما المركبات فزعموا أن هذه العناصر إذا اختلطت انكسرت سورة كل واحد منها بسورة كيفية الآخر فيحصل كيفية متوسطة هى المزاج والمتكلمون قالوا العلة مقاومة للمعلول فإذا كان الكاسر لسورة كل واحد منهما سورة الآخر فإن حصل الانكساران دفعة واحدة لزم حصول الكاسرين فى ذلك الزمان فيكون كل واحد من تينك الكيفيتين فى ذلك الآن منكسرا وغير منكسر هذا خلف وأن لم يوجدا معا فهو محال لأن المعلول يعود غالبا لا يقال الكاسر هو الصورة المقومة وهى باقية من غير انكسار والمنكسر هو الكيفية وهى قابلة للأشد والأضعف لأنا نقول الصورة إنما تكسر بواسطة الكيفية الفائضة فيعود المحذور. فهذا تمام القول فى الجواهر الجسمانية[3] .

← ولا عائق لها لأن العائق عن الحركة يجب أن يكون ذا ميل فى جهة مخالفة لجهة ميل المتحرك وليس هناك جهة أخرى وكل ميل بلا عائق يقتضى حركة فإذا المحدد متحرك على الاستدارة فهذه مقدمات لابد منها فى بيان ماقصد بيانه وعلى ما قصدناه .

(١) أقول: الحكماء لا يزعمون أن حرارة النار مقتضاة حركة الفلك بل إنما قالوا انها مقتضاة صورتها وهى ذاتية وما يفيده الفلك يكون غريبا ، وإنما نقل ذلك عن قول الكبيرى وأمثاله . وقد ذكر ابن سينا ذلك نقلا عنه وقال إنه كان شديد التذبذب وكذلك القول فى تعليل برودة الارض وكثافتها ببعدها من الفلك وأما قوله هذا الكلام يقتضى أن تكون الأرض أبرد من الماء وهو على خلاف قولهم أيضا فيه نظر فإنهم لم يعللوا البرد بالبعد عن الفلك ولم يقولوا بأن الأرض ليست أبرد من الماء انما قالوا الماء أبرد عند الحس وحيث قالوا الكثافة مقتضاة البرودة حكموا بأن الأرض أبرد فى نفسها لكونها أكثف وقلة الإحساس بها لعدم نفوذها فى المسام لكثافتها أيضا وأما الرطوبة فإن كانت مفسرة بسهولة قبول الأشكال كان النقض بالنار واردا عليهم وإن كانت سهولة القبول محمولة عليها فلا لأن المحمول ربما يكون أعم والحق أن النار مجفف وليس بيابس بالمعنى المقابل للمعنى الموجود فى الماء .

(٢) أقول : عبارة ابن سينا هكذا وقد يحل الأجساد الصلبية الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك أصحاب الحيل كما قد يجمد مياه جارية لشرب حجارة صلبة والظاهر فيه أن أصحاب الاكسير يحلون الأجسام الصلبة مياها وأما عكسه فتفعله الطبيعة وأن كثيرا من مياه العيون ينعقد حجارة صلدة .

(٣) أقول : المتكلمون لا يقولون بوجوب مقارنة المعلول للعلة إلا قوم قليل منهم فإن الأشاعرة يقولون ←

(الجواهر الروحانية)

وهى التى لا تكون متحيزة ولا حالة فى المتحيز وقد عرفت أن الفلاسفة هم القائلون بها وعرفت أقسامها فنقول أما الهيولى وقد سبق الكلام فيها وأما الأرواح البشرية فسيأتى القول فيها إن شاء الله تعالى وأما النفوس السماوية والعقول فهى الملائكة وقد تكلمنا على أدلتهم فى اثباتها[1] .

(القول : فى الملائكة والجن والشياطين)

قال المتكلمون : أنها أجسام لطيفة قادرة على التشكل بأشكال مختلفة والفلاسفة وأوائل المعتزلة أنكروها قالوا لأنها إن كانت لطيفة بمنزلة الهواء وجب أن لا يكون لها قوة على شىء من الأفعال وأن يفسد تراكيبها بأدنى سبب وإن كانت كثيفة وجب أن نشاهدها وإلا لجاز أن يكون بحضرتنا جبال ولا نراها والجواب لم لا يجوز أن تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام سلمنا أنها كثيفة لكن بينا أن إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب وأما الفلاسفة فقد زعموا أنها لا متحيزة ولا قائمة بالمتحيز ثم اختلفوا فالأكثرون قالوا إنها ماهيات مخالفة بالنوع للأرواح البشرية ومنهم من يقول الأرواح البشرية التى كانت أبدانها إن كانت شريرة كانت شديدة الإنجذاب إلى ما يشاكلها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من التعلق بأبدانها وتعاونها على أفعال الشر فذاك هو الشيطان وإن كانت خيرة كان الأمر بالعكس[2] .

ـــه لا مؤثر إلا الله وإن كان خصماؤهم يلزمونهم القول به فى وجود صفات الله تعالى وأكثر القائلين بالعلة والمعلول لا يقولون بالمقارنة لقولهم إن ذلك يقتضى محالا وهو تحصيل الحاصل أما الحكماء فيقولون بذلك وههنا يكون قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بأن الصورة تنكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيحا فإنه إذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعهما لا يمكن أن يكون كاسرا ومكسورا فى حالة واحدة كما لم يمكن فى الكيفيتين والحق أن الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد وإذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال .

(١) أقول : بأن القائلين بالجواهر التى لا تكون متميزة ولا حالة فيه هم الفلاسفة فيه نظر لأن أبا القاسم البلخى من المعتزلة وأتباعه ذكروا أن الروح الإنسانى جوهر ليس له صفة التحيز وإيراد الهيولى هنا على أنها من الجواهر الروحانية ليس بمرضى عند القائلين بها وأما النفوس السماوية والعقول فلم يتكلم عليها فى هذا الكتاب بما يدل على اثباتها إنما أورد حكايات الجرمانية فيها فقط وذكرها عند قسمة الجوهر على رأى الفلاسفة بأسمائها فقط .

(٢) أقول : نقل عن المعتزلة أنهم قالوا الملائكة والجن والشياطين متحدون فى النوع ومختلفون باختلاف أفعالهم أما الذين لا يفعلون إلا الخير فهم الملائكة وأما الذين لا يفعلون إلا الشر فهم الشياطين وأما الذين يفعلون تارة هذا وتارة ذاك فهم الجن ولذلك عد إبليس تارة من الملائكة وتارة من الجن وما نقله المصنف ظاهر .

خاتمة فى أحكام الموجودات

والنظر من وجهين : النظر الأول فى الوحدة والكثرة .

(مسألة : كل موجودين فلا بد وأن يكونا متباينين بنفسيهما)

ثم المتكلمون أنكروا كون التعين أمرا ثبوتيا واحتجوا بأمور الأول أنه لو كان التعين أمر ثبوتيا لكان مساويا لسائر التعينات فى الماهية المسماة بالتعين ويمتاز كل واحد منهما عن صاحبه بخصوصية فيلزم أن يكون للتعين تعين آخر إلى غير النهاية الثانى وهو أن التعين لو كان أمرا ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية بعد وجود الماهية لكن الماهية لا توجد إلا بعد التعين فإن كان هذا التعين هو الأول لزم الدور وإن كان غيره كان الشىء الواحد معينا مرتين وهو محال. الثالث: وهو أن التعين إذا كان أمرا مغايرا للماهية استحال أن يكون الوجود القائم بأحدهما هو الوجود القائم بالآخر لاستحالة قيام الصفة الواحدة بمحلين بل يكون وجود أحدهما غير وجود الآخر فيكون الشىء الواحد ليس بواحد بل اثنين ، ثم الكلام فيهما كما فى الأول ولا شىء من الواحد ليس بواحد بل أمور غير متناهية . واحتج القائلون بكون التعين أمرا ثبوتيا زائدا بأن هذا الإنسان يشارك الإنسان الآخر فى كونه إنسانا ويخالفه فى هويته ،فهويته مغايرة للإنسانية وتلك الهوية صفة ثبوتية ، لأن هذا الإنسان موجود والمفهوم من هذا جزء المفهوم من هذا الإنسان وجزء الموجود موجود فالمفهوم من هذا موجود[1] .

(مسألة : الغيران إما أن يكونا مثلين أو مختلفين)

والمختلفان إما أن يكونا ضدين وهما الوصفان الوجوديان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما كالسواد والبياض ، وإما أن لا يكونا كذلك كالسواد والحركة ، واختلف المتكلمون فى الغيرين فالمعتزلة قالوا الشيئان وأصحابنا قالوا هما اللذان يمكن أن يفارق أحدهما الآخر إما بمكان أو بزمان أو وجود وعدم،والخلاف لفظى محض ، أما المثلان فحدوهما بأنهما اللذان يشتركان فى الصفات الذاتية أو أنهما اللذان يقوم كل واحد منهما مقام الآخر أو يسد مسده وهذه العبارات مختلفة لأن الاشتراك مرادف للتماثل ، والقيام مقام الآخر لفظة مستعارة حقيقتها

---

(١) أقول الحجة الأولى أوردها المتكلمين إنما يتوجه على تقدير ثبوت تعين كل يشترك فيه لتعينات ولو كان كذلك لكان ماهية التعين مشتركا فيها فلم يكن تعينا ، والمراد هنا من التعين ما به المغايرة بين المثلين وهو لا يكون مشتركا فيها ، وإنما يقال على أفراد التعينات التعين أو ما به المغايرة قولا عرضيا وصار كل واحد منهما منها غير الآخر بنفسه بتعين آخر ، فلا يلزم من ذلك أن يكون للتعين تعين .

والحجة الثانية القائلة بأن التعين لو كان ثبوتيا لاستحال انضمامه إلى الماهية إلا بعد وجود الماهية فليس بوارد لأن التعين هو الذى يوجد الماهية بسبب انضمامه إليها ، ولا يلزم من ذلك دور ولا ثبوت التعين مرتين .

والحجة الثالثة القائلة بأن وجود الماهية غير وجود التعين فهما اثنان بل أمور غير متناهية ليس بصحيح لأن الماهية توصف بالوجود بسبب اتصافها بالتعين ، وكما أن الماهية المعينة لموجود واحد .

المماثل فيكون ذلك تعريفا للشيء بنفسه ، والحق أن هذه الماهيات متصورة تصورا أوليا لأن كل واحد يعلم بالضرورة أن السواد يماثل السواد ويخالف البياض ، وتصور المماثلة والمخالفة جزء ماهية هذا التصديق وجزء البديهى أولى أن يكون بديهيا[1] .

(مسألة : يستحيل الجمع بين المثلين عندنا وعند الفلاسفة خلافا للمعتزلة)

لنا أن بتقدير الاجتماع لايحصل الامتياز بالذاتيات واللوازم وإلا لما كانا مثلين ، ولا بالعرض لأن نسبة جميع العوارض إلى كل واحد منهما على السوية فلا يكون كونه عارضا لأحدهما أولى من كونه عارضا للآخر فيكون علة لكل واحد منهما وحينئذ لا يبقى الامتياز بينهما البتة فيكون الاثنان واحداً وهو محال .

احتج الخصم بأن حكم الشيء حكم مثله فإذا كانت الذات قابلة للآخر .

جوابه أن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحدا[2] .

(مسألة : زعم بعضهم أن الغيرين متغايران بمعنى وكذا المثلان والضدان والمختلفان)

احتجوا بأن المفهوم من كون السواد والبياض سوادا وبياضا مغاير للمفهوم من كونهما غيرين ومختلفين وضدين ، وكذلك بأن التغاير والاختلاف والتضاد ، حاصلة فى غير السواد والبياض وظاهره أنه ليس أمراً سلبيا فهو أمر ثبوتى ، فثبت أن المتغايرين متغايران بمعنى وكذا المثلان مقابلان لمعنى ، ثم قالوا وذلك المعنى لا بد وأن يغاير غيره فمغايرته لغيره معنى قائم به ، وهو أنه لا بد وأن يكون إما مثلا لغيره أو مغايراً له ومخالفا ، ومماثلته مع غيره أو مخالفته له معنى قائم به ، ثم الكلام فيه كما فى الأول وهو يوجب القول بمعان لا نهاية لها

---

(١) أقول : الشيئان إما أن يمكن أن يفارق أحدهما الآخر بوجه من الوجوه أو لا يمكن ، والأول ينقسم إلى المثلين والمختلفين ، فإذا جعل الغيران شيئين فقط سهل الأقسام الثلاثة ، وإن جعلا يمكن المفارقة خرج منهما قسم واحد وهو الشيئان اللذان لا يمكن أن يفارق أحدهما الآخر أولا يمكن ، والقسم الأول على رأى من يقول إن صفات الله لاهى هو ولا غيره يصح لخروج الموصوف والصفة عن كونهما غيرين على التفسير الثانى وهل هما شيئان أم لا فيه خلاف ، وقد جوز إطلاق الشيئين عليهما أبو الحسن وأبى عن ذلك أصحابه .

(٢) أقول : عدم الامتياز لايدل على الاتحاد بل غايته أن يدل على عدم العلم بالتغاير ، والحكم بأن المثلين المجتمعين لايتمايزان بالعوارض منقوض بانحراف الخطوط المجتمعة التى تصير عند الاجتماع نقطة واحدة فى الوضع فإنها انحراف خطوط متغايرة وكونها كذلك من عوارضها ، والحكم بأن الاجتماع يوجب انقلاب الاثنين واحداً دعوى مجردة عن بيان ، ومشايخ المعتزلة جوزوا جمع المثلين وقالوا العلة فى كون بعض الأعراض أشد من بعض هذا اجتماع الأمثال من تلك الأعراض فى محل واحد ، والذين يقولون باستحالة جمع المثلين ربما عدوها فى المتضادين وحينئذ لا يكون قسمة المختلفين إلى المتضادين وغير المتضادين قسمة عام إلى خاصين ، لأن المثلين أيضاً يدخلان فى المتضادين ، وحينئذ ينبغى أن يقسم الغيران إلى المتضادين والمختلفين والمتضادين إلى المثلين وإلى غيرهما .

←

فالتزموا ذلك وكلامنا فى هذا الباب قد تقدم [١] .

النظر الثانى فى العلة والمعلول

(مسألة : كون الشىء مؤثراً فى غيره متصور تصورا بديهيا)

لأنا ببداية العقول نعلم معنى قولنا قطعت اللحم وكسرت القلم والتقطيع والتكسير تأثير مخصوص، فلما كان تصور التأثير المخصوص بديهيا كان تصور مسمى التأثير الذى هو جزء ماهية التأثير المخصوص أولى أن يكون بديهيا [٢] .

(مسألة : العدم لايعلل ولا يعلل به)

لأنا إن جعلنا العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين استحال كون المعدوم علة ومعلولا لاستحالة قيام الموجود بالمعدوم ، وإن لم نقل به كان التأثير عبارة عن حصول الأثر عن المؤثر وذلك يستدعى أصل الحصول ، وقالت الفلاسفة علة العدم عدم العلة لأن الممكن دائر بين الوجود والعدم ، وكما يستدعى رجحان الوجود علة وجودية استدعى رجحان العدم علة عدمية . والجواب أن العدم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان [٣] .

(مسألة : المعلول الواحد بالشخص يستحيل أن يجتمع عليه علتان مستقلتان)

وإلا لكان مع كل واحد منهما واجب الوقوع فيمتنع استناده إلى الآخر فيستغنى بكل واحد منهما عن

---

(١) أقول هذا القول منسوب إلى قدماء المعتزلة وقد مر كلام القائلين بقيام الأعراض بالأعراض مرة بعد مرة إلى مالانهاية له مثل معمر وغيره ، والحق أن هذه الأمور اعتبارات عقلية يعتبرها العقل فى أمور معقولة، وللعقل أن يجعل تلك الاعتبارات أموراً معقولة ويعتبر فيها تلك الاعتبارات مرة بعد أخرى ، ولذلك أن يقف العقل ولم يفطن القوم لذلك وسموها بالمعانى .

(٢) أقول : هذا المعنى هو الذى يسميه الفلاسفة بالفعل والانفعال اللذين حدهما المصنف فى الأعراض النسبية ، وأنكر وجودها وذكر أنهما لو كانا موجودين لزم التسلسل فى كل واحد منهما .

(٣) أقول : العدم المطلق لايعلل ولا يعلل به أما العدم المقيد فربما يعلل ويعلل به كما يقال عدم علة الفقر وعدم الغذاء للحيوان الصحيح علة الجوع ، ومن ذلك الباب قوام عدم العلة علة عدم المعلول .

وفى قوله « وإن لم يقل به » يعنى بكون العلية والمعلولية وصفين ثبوتيين كان التأثير عبارة عن حصول الأثر موضع نظر ، لأن التأثير حصول أثر غير مؤثر بشرط كونهما موجودين فى الخارج أو مطلقا والكلام فى وجودهما الخارجى ، وهو لم يرد فى البيان غير تبديل لفظ العلية بالتأثير . قوله وذلك يستدعى أصل الحصول يقال عليه يستدعى الحصول الخارجى لوكان التأثير إيجاداً أما إذا كان أعم من الإيجاد فلم يستدعه قوله المعدوم نفى محض فيستحيل وصفه بالرجحان فالجواب أن الممكن الذى لايعتبر معه وجود ولا عدم ليس بنفى محض ويتساوى نسبته فى الطرفين يحتاج فى ثبوت كل واحد منهما إلى مرجح عقلا وهو مرادهم من العلية .

كل واحد منهما وهو محال [١] .

(مسألة : المعلولان المتماثلان يجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين خلافا لأكثر أصحابنا)

لنا : أن السواد والبياض مع اختلافهما يشتركان فى المخالفة والمضادة .

احتجوا بأن افتقار المعلول إلى العلة المعينة إن كان لماهيته أو لشىء من لوازمها وجب فى كل ما يساوى ذلك المعلول أن يفتقر إلى مثل تلك العلة ، وإن لم يكن لشىء من لوازم تلك الماهية كانت تلك الماهية غنية عن تلك العلة ، والغنى عن الشىء يستحيل تعليله به .

والجواب : أن المعلول لماهيته مفتقر إلى مطلق العلة وتعين العلة إنما جاء من جانب العلة لا من جانب المعلول [٢] .

(مسألة : العلة الواحدة يجوز أن يصدر عنها أكثر من معلول واحد عندنا خلافا للفلاسفة والمعتزلة)

لنا أن الجسمية تقتضى الحصول فى المكان وقبول الأعراض .

احتجوا بأن مفهوم كونه مصدرا لأحد المعلولين غير مفهوم كونه مصدراً للآخرى ، فالمفهومان المتغايران إن كانا داخلين فى ماهية المصدر لم يكن المصدر مفرداً بل يكون مركبا ، وإن كانا خارجين كانا معلولين فيكون الكلام فى كيفية صدورهما عنه كالكلام فى الأول فيفضى إلى التسلسل ، وإن كان أحدهما داخلا والآخر خارجاً كانت الماهية مركبة لأن الداخل هو جزء الماهية وما له جزء كان مركباً ، وكان المعلول أيضاً واحداً لأن الداخل لا يكون معلولا .

والجواب : أن مؤثرية الشىء فى الشىء ليست صفة ثبوتية على ما بيناه ، وإذا كان كذلك بطل أن يقال إنه جزء الماهية أو خارج عنها [٣] . والذى يدل عليه وهو أن مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الأخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات كون النقطة مركبة وكذا مفهوم كون الألف ليس (ب) مغايراً لمفهوم ليس (ج) ولم يلزم من تغير هذه السلوب وقوع الكثرة فى الماهية فكذا ههنا [٤] .

---

(١) أقول : هذا صحيح إذا كان المراد من الاجتماع والاستقبال كون كل واحد من العلتين تاما وبالفعل أى مشتملا هذا على العلل الأربع وشرائطها .

(٢) : أقول الحاصل أن المعلول مفتقر إلى ما يشترك فيه العلل من حيث هى علل لا إلى خصوصياتها .

(٣) أقول : الأشعرية قالوا الصفة الواحدة لا تقتضى أكثر من حكم واحد أما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه إذ لم يقولوا بعلية . عدا الضارب ، والمعتزلة والفلاسفة قالوا بذلك فى الذوات أيضاً وصاحب الكتاب خالف الكل والحصول فى المكان وجودى ومعلول للجسمية من باب التأثير وقبول الأعراض ليس بوجودى عنده وإن كان وجودياً لكنه من باب التأثر وهم لا يمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة فليس هذا الدليل بصحيح ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه أن مؤثرية المؤثر الواحد فى أثر لا يكون من جهة مؤثريته فى غير ذلك الأثر ثم الجهتان إما داخلتين أو غير داخلتان إلى آخره .

(٤) أقول : الإضافه والسلب لا يعقلان فى شىء واحد وعندهم إن العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث أنها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقابلهما قابلان عنها فلا يتوجه النقض بالإضافة والسلب عليهم .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن يتوقف إيجابها لأثرها على شرط منفصل خلافا لأصحابنا)

لنا أن الجوهر يوجب قبول الأعراض بأسرها لكن صحة كل عرض مشروط بانتفاء ضده عن المحل [١] .

(مسألة : العلة العقلية يجوز أن تكون مركبة عندنا خلافا لأصحابنا)

لنا أن العلم بكل واحد من المقدمتين لا يستلزم العلم بالنتيجة والعلم بهما يوجب العلم بالنتيجة ، وكذا كل واحد من آحاد العشرة لا يوجب صفة العشرية ومجموع تلك الآحاد يوجب العشرية .

واحتجوا عليه بأن واحداً لما لم يوجب فالمجموع لا يوجب أيضاً لأن الماهية باقية كما كانت .

والجواب النقض ، وبالله التوفيق[٢] .

الركن الثالث فى الإلهيات والنظر فى الذات والصفات والأفعال والأسماء

(القسم الاول فى الذات)

قد عرفت أن العالم إما جواهر وإما أعراض ، وقد يستدل بكل واحد منهما على وجود الصانع إما بإمكانه أو حدوثه فهذه وجوه أربعة .

الأول : الاستدلال بحدوث الأجسام وهو طريقة الخليل عليه السلام فى قوله « لا أحب الآفلين » وتحريره أن العالم محدث وكل محدث فله محدث الأول تقدم وأما الثانى فالدليل عليه أن المحدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر ، أما أن المحدث ممكن فلأن المحدث هو الذى كان معدوماً ثم صار موجوداً وما هذا شأنه كانت ماهيته قابلة للعدم والوجود ولا معنى للممكن إلا هذا ، وأما إن الممكن لا بد له من مؤثر فقد تقدم [٣] .

---

(١) أقول : نفاة الاحوال من الأشاعرة لايقولون بالعلة والمعلول ومثبتوها يقولون بالمعانى الموجبة لاحكام فى محالها وهى عندهم علل تلك الاحكام وإيجابها لا يتوقف على شرط ، والجوهرية عندهم ليست من المعانى ولا يرد دليهم بها نقض بل المعانى عندهم محصورة وذلك أن الصفات عندهم إما صفات نفسية وإما صفات معنوية أما النفسية فهى ما يلزم نفس الموصوف ويبقى معها ما بقيت كالتحيز للجوهر والمعنوية ماتكون معللة بمعنى كالعالمية المعللة بالعلم والعلم عندهم معنى هو علة لكون محله عالما ، ومخالفة صاحب الكتاب إياهم من غير تعرض لموضع الخلاف .

(٢) أقول : قد مر أن الأشاعرة لا يقولون بعلية العلم بالمقدمات للعلم بالنتيجة بل يقولون إن الله يخلق العلم بالنتيجة على سبيل إجراء العادة وكل ما يورده المصنف فى هذا الموضع مثالا للعلة ليس عندهم علة وأما مجموع الآحاد فهو نفس العشرة ، والدال عندهم المعانى المذكورة وليس شىء منها بمركب ، فإذاً هذا الخلاف يرجع إلى اللفظ .

(٣) أقول : المتأخرون من المتكلمين يقولون : الحكم بأن كل محدث فلا بد له من محدث بديهى غير محتاج إلى الاستدلال بإمكانه على احتياجه إلى المحدث ,

فإن قيل الكلام على هذه المقدمات قد تقدم إلا على قولنا إن كل محدث ممكن .

قوله : المحدث كان معدوماً ثم صار موجوداً فيكون قابلا للعدم والوجود لا محالة .

قلنا من مذهبكم أن المعدوم ليس بشيء لاعين ولاذات بل كان نفيا محضا ، وإذا كان كذلك استحال الحكم عليه بالقبول واللاقبول، سلمنا صحة الحكم عليه ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنها حين كانت معدومة كانت واجبة العدم لعينها ثم فى زمان وجودها صارت واجبة الوجود لعينها ، تقريره أن الشيء بشرط كونه مسبوقا بالعدم لايجوز فى العقل فرض تقدمه لا إلى الأول وإلا لزم صحة كون الشيء مع كونه مسبوقا بالعدم أزليا وذلك محال ، فإذا لصحة وجوده بداية فقبل تلك الصحة كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته، وإذا جاز ذلك فلم لايجوز أن يقال كان ممتنعا لذاته ثم انقلب واجبا لذاته .

والجواب : أن قولنا الممكن قابل للوجود والعدم لا نعنى به أن تلك الماهية متقررة حالة الوجود والعدم بل نعنى به أن الماهية لا يمتنع فى العقل بقاؤها كما كانت ولا يمتنع فى العقل بطلانها .

قوله : لم لايجوز أن تكون الماهية ممتنعة لذاتها فى وقت ثم تنقلب واجبة لذاتها فى وقت آخر .

قلنا : هب أن الأمر كذلك لكن حصول الامتناع يتوقف على حضور وقته المخصوص وحصول الوجوب يتوقف على حضور الوقت الآخر ، والماهية من حيث هى هى مع قطع النظر عن الوقتين لايبقى لها إلا القبول.

قوله : الممكن المأخوذ بشرط كونه مسبوقا بالعدم لصحة وجوده أول .

قلنا : لانسلم وإلا لزم أن يكون فرض دخوله فى الوجود قبل ذلك الوقت بلحظة يوجب صيرورته أزليا وذلك محال بالبديهة [1] .

---

(١) أقول : جوابه عن اعتراضه بأن المعدوم نفى محض فكيف يكون قابلا للعدم والوجود ليس كما ينبغى فإن قوله والماهية لا يمتنع فى العقل بقاؤها كما كانت ولايمتنع فى العقل بطلانها معناه أن الماهية كان لها وجود جائز الاستمرار حال البقاء استمرار الوجود فى الأزمنة المقدرة والمحققة وأيضاً معنى بطلانها أن الماهية تصير نفيا محضا وذلك غير معقول على الجواز أما العقل الماهية من غير أن يفرض معها وجود أو عدم ثم نقول إن تلك الماهية المعقولة يمكن أن يكون مع الوجود الخارجى ويمكن أن لا يكون معه .

وقوله : لم لايجوز أن يقال إنها كانت واجبة العدم لعلتها فجوابه عن ذلك بقوله هب أن الأمر كذلك لكن الامتناع متوقف على حضور وقت ، وكذلك الوجوب فالماهية من حيث هى هى لايبقى لها إلا القبول ليس من الإنصاف ، فإن السابق إلى الفهم من كلامه أنه سلم الاعتراض ، ثم أجاب بوجه آخر وليس مراده أن الامتناع والوجوب ليسا لعين الماهية بل لحضور غيرها معها .

وأما القول بأن صحة وجود المحدث له لذاته وقبلها كان ممتنعا لذاته ثم انقلب ممكنا لذاته فجوابه عنه بالمنع المطلق وبيانه بأنه لو كان كذلك لزم من فرض حدوثه قبل تلك البداية كونه أزليا ليس أيضاً بسديد لما مر فى مسألة الحدوث فى تفسير الأول والثانى الصحيح البداية لصحة وجود المحدث يلزم من جهة حدوثه لا لذاته وتعيين وقت الحدوث يلحقه من خارج ليست غير الحدوث وقبل البداية له امتناع بالغير أى يمتنع لكونه قبل صحة ←

النظر الثانى : الاستدلال بالإمكان وتقريره أن يقيم الدلالة على أن واجب الوجود يستحيل أن يكون أكثر من واحد ، ثم يشاهد فى الأجسام كثرة ممكنة وكل ممكن فله مؤثر على مامر .

الطريق الثالث : حدوث الأعراض مثل ما نشاهده من انقلاب النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما فلا بد من مؤثر ، وليس المؤثر هو الإنسان ولا أبواه ولابد من شىء آخر .

لايقال : لم لايجوز أن يكون المؤثر هو القوة المولدة المركوزة فى النطفة .

لأنا نقول : تلك القوة إما أن يكون لها شعور واختيار فى التكوين وإما أن لا يكون ، والأول باطل وإلا لكانت النطفة موصوفة بكمال القدرة والحكمة وهو معلوم الفساد بالبديهة ، والثانى أيضاً باطل لأن النطفة إما أن تكون جسما متشابه الأجزاء فى الحقيقة وإما أن لا تكون كذلك ، فإن كان الأول لزم أن يخلق النطفة كرة لأن القوة البسيطة إذا أثرت فى المادة البسيطة لابد وأن تفعل فعلا متشابها وهو الكرة وهذا هو الذى عليه تعويل الفلاسفة فى كرية البسائط ، وإن كان الثانى كانت النطفة مركبة من البسائط وكل واحد من تلك البسائط يكون القائم بها قوة بسيطة وذلك يقتضى الكروية فيلزم أن تتخلق النطفة كرات مضموم بعضها إلى البعض ، ولما بطل ذلك علمنا أن المؤثر فى خلق أبدان الحيوانات والنبات مؤثر حكيم .

الطريق الرابع : إمكان الأعراض وتقريره أن نقول الأجسام متساوية فى الجسمية فاختصاص كل واحد منها بماله من الصفات يكون جائزا لأن كل ماصح على الشىء صح على مثله والإمكان محوج إلى المؤثر على ماتقدم[1] .

(مسألة : مدبر العالم إن كان واجب الوجود فهو المطلوب وإن كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر فإما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى إلى واجب الوجود وهو المطلوب)

أما بطلان الدور فلأن الشىء إذا احتاج إلى غيره كان المحتاج إليه متقدما فى الوجود على المحتاج ، فلو افتقر كل واحد منهما إلى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما فى الوجود على الآخر فيلزم أن يكون كل واحد منهما متقدما على المتقدم على نفسه ، ومتقدم المتقدم متقدم ، فالشىء متقدم على نفسه هذا خلف ، وأما بطلان التسلسل فلأن مجموع تلك الأمور التى لانهاية لها مفتقر إلى كل واحد منها وكل واحد منها ممكن والمفتقر إلى الممكن ممكن فالمجموع ممكن وكل ممكن فله مؤثر فالمجموع له مؤثر والمؤثر إما نفس ذلك المجموع أو أمر داخل فيه

← بدايته ومع توهم عدم تلك البداية يمكن أن يكون له بداية أخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته أزليا مع أن الصحة التى له لذاته أزلية .

(١) أقول : بعض هذا الكلام وهو الطريق الثانى خطابى ، وليس يدل على أن للعالم صانعا بل يدل على احتياج كل ممكن أو حادث من أجزاء العالم إلى مؤثر ولا يدل على أن الجميع محتاج إلى مؤثر ، وذلك لايمكن إلا بالرجوع إلى الطريق الثانى .

وقوله : إن كانت النطفة مركبة من بسائط والمؤثر غير ذى شعور لزم أن يكون المتخلف كرات مضمومة بعضها إلى بعض ليس بشىء ، لأن البسائط حال الامتزاج لايجب أن تقتضى مايقتضى كل واحد منها حال الانفراد.

أو أمر خارج عنه ، الأول باطل لأن المؤثر متقدم على الأثر فلو كان المجموع مؤثرا فى نفسه يلزم كونه متقدما على نفسه وهو محال ، والثانى باطل لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع فإنه لا يكون علة لنفسه ولا لعلته وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ،وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع ، فثبت أنه لابد لذلك المجموع من علة خارجة عنه والخارج عن جميع الممكنات لايكون ممكنا بل يكون واجبا ، فثبت وجوب انتهاء الممكنات بأسرها إلى الواجب ومتى ثبت كونه واجبا لذاته ثبت أنه أزلى قديم باق أبدى[1] .

فإن قيل : لم لايجوز أن يقال مدبر العالم ممكن الوجود لكن الوجود به أولى فلأجل هذه الأولوية تستغنى عن المؤثر ، سلمنا أن الوجوب بالنسبة إليه كالعدم لكن لم قلت إنه يفتقر إلى السبب .

بيانه : أن علة الحاجة إلى المؤثر هو الحدوث لا الإمكان ، فإذا كان ذلك المؤثر قديما لم يحتج إلى المؤثر سلمنا أنه لابد من سبب فلم قلت أن الدور باطل .

قوله : ولأن العلة قبل المعلول فيلزم أن يكون كل واحد منهما قبل نفسه .

قلنا : تدعى القبلية بالزمان أو بالذات أو بمعنى آخر فإن عنيت به الأول فهو باطل لأنه لا معنى لكون الشيء مؤثرا فى الغير إلا صدور الأثر عنه على ما تقدم ، فقبل صدور الأثر عنه يستحيل أن يكون مؤثرا وإذا كان كذلك استحال تقدم العلة على المعلول بالزمان ،وإن عنيت به التقدم بالذات فنقول تعنى بالتقدم بالذات

---

(١) أقول : فى إبطال التسلسل موضع نظر ، وذلك أنه أثبت لمجموع الأمور الغير المتناهية مؤثرا بسبب احتياج المجموع إلى آحاده وإنما يجب من ذلك أن يكون للمجموع مؤثرات لانهاية لها هى الآحاد ،وإذا لم يكن كل واحد من تلك الآحاد علة لنفسه ولا للعلة يلزم أن لا يكون علة بانفراده للمجموع ، ولا يلزم أن لايكون هو مع سائر الآحاد علة بل الحق ذلك وحينئذ يكون علل المجموع داخلة فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون علة المجموع خارجة فلا يتم مطلوبه .

وفى قوله : وإذا لم يكن علة لنفسه ولا لعلته لم يكن علة لذلك المجموع ، نظر لأنه إذا أراد أنه لم يكن علة تامة كان صحيحا لأنا إن فرضنا مجموعا مؤلفا من واجب وممكن هو معلوله لم يكن الواجب علة لنفسه ولم يكن الممكن علة لا لنفسه ولا لعلته ، ومع ذلك يكون كل واحد منهما جزءا من علة المجموع ولا يكون لذلك المجموع علة خارجة منه .

وأما إثبات امتناع ما لانهاية له فى الوجود بدليل التطبيق كما قالوه فى الكتب الحكمية فلا يتم ، والدليل هو أن ينقص من غير المتناهى جملة متناهية ويتوهم تطبيق الباقى على المجموع قبل النقصان ويقال لابد من أن يكون إحدى الجملتين أنقص من الأخرى بعدد متناه فيكون الجملتان غير متناهيتين كما مر بيانه ، وإنما لا يتم بمثل ما قلنا فى الحوادث ويتم بمثل مامر وهو أن يكون من مدبر العالم الى مالانهاية له جملة من العلل غير متناهية مترتبة كلها موجود والجملتان متطابقتان فى الخارج من غير احتياج الى توهم ومتساويتان فى الجانب الذى يلى العالم ، ومن الواجب أن يكون جملة العلل زائدة على جملة المعلولات بواحدة من العلل فى الجانب الآخر الذى فرض غير متناه ، ويلزم من ذلك انقطاع المعلومات قبل انقطاع العلل المقتضى لتناهيهما مع فرضهما غير متناهيين وذلك خلف فإذا كون العلل غير متناهية محال فالنسبة محال .

كونه مؤثرا فيه ، أو تعنى به أمرا آخر ، فإن عنيت به المؤثر كان قولك لو كان كل واحد منهما مؤثرا فى الآخر لكان كل واحد منهما متقدما على الآخر إلزاما للشىء على نفسه ، وإن عنيت به أمرا آخر فلابد من بيان ماهية ذلك التقدم ليتمكن من إقامة الدلالة على أن الشىء يستحيل أن يكون متقدما على نفسه بذلك المعنى، سلمنا فساد الدور فلم قلت أن التسلسل باطل .

قوله : ذلك المجموع مفتقر إلى كل واحد من تلك الآحاد .

قلنا: لا نسلم أنه يصح وصف تلك الأسباب والمسببات بأنه مجموع وكل ، لأن هذه الألفاظ مشعرة بالتناهى فلا يصح إطلاقها إلا بعد ثبوت التناهى وهو أول المسألة ، سلمنا أنه يصح وصفها بذلك لكنا نقول إن دل ما ذكرته على فساد التسلسل فههنا ما يدل على صحته .

بيانه : وهو أن هذه الحوادث المحسوسة لابد لها من مؤثر فالمؤثر فيها إما أن يكون محدثا أو قديما فان كان محدثا فالكلام فيها كالكلام فى الأول ، فإما أن يتسلسل فيكون ذلك اعترافا بصحة التسلسل أو ينتهى إلى قديم وذلك هو القسم الثانى من القسمين المذكورين .

فنقول: تأثير ذلك القديم فى ذلك الحادث إما أن يتوقف على شرط حادث أو لا يتوقف ، فإن لم يتوقف على شرط لزم من قدم المؤثر قدم هذا الحادث وإلا لكان نسبة صدور الأثر كنسبة لاصدوره عنه ، وإن لم يفتقر صدوره عنه إلى مرجح منفصل فقد ترجح الممكن لاعن سبب وذلك ليسد باب إثبات الصانع ، وإن افتقر لم يكن المؤثر التام قبل حصول ذلك المنفصل المرجح مؤثرا تاما هذا خلف ، وأما أن يتوقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإشكال ، وإن كان محدثا فإما أن يكون مقارنا لذلك الحادث أو سابقا عليه فإن كان مقارنا فالكلام فى حدوثه كالكلام فى الأول ، فإن كان شرط حدوثه هو الحادث الأول لزم الدور ، وإن كان شرط حدوثه حادثا آخر لزم التسلسل وأما إن كان شرط حدوث ذلك الحادث حادثا سابقا عليه فنقول حال حدوث ذلك السابق لم يكن القديم مؤثرا بالفعل فى الحادث اللاحق وعند فنائه يصير مؤثرا فيه بالفعل فتلك المؤثرية حكم حادث لابد لها من مؤثر ، فإن كان هو الحادث الذى عدم الآن لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال ، وإن كان هو الحادث الذى حدث به لزم الدور ، وإن كان حادثا آخر لزم التسلسل ، فظهر أنه لابد من التزام التسلسل .

سلمنا صحة دليلكم على وجود واجب الوجود لكنه معارض بوجهين آخرين الأول أنا لو فرضنا موجودا واجب الوجود لكان وجوده إما أن يكون مساويا لوجود الممكنات وإما أن لا يكون ، والقسم الثانى باطل لما تقدم من الدلائل على كون الوجود مفهوما واحدا والأول أيضاً باطل ، لأن ذلك الوجود إما أن يكون عارضا لماهيته أو لا يكون فإن كان الأول كان ذلك الوجود ممكنا وله علة فالعلة إن كانت تلك الماهية كان المعدوم علة للوجود وهو محال ، وإن كان غيرها كان واجب الوجود مفتقرا فى وجوده إلى سبب منفصل هذا خلف ، وإن لم يكن ذلك الوجود عارضا لماهيته وهو محال لأنه على هذا التقدير يكون تمام حقيقته مساويا للوجود الذى هو وصف

عارض لماهياتنا ، وكل ماصح على الشيء صح على مثله ، فيلزم أن يصح على ماهيته كل مايصح على وجودنا فيكون وجوده ممكنا ومحدثا وهو محال .

الثانى : أنه لوكان واجب الوجود لكان قديما والمعقول من القديم هو الذى لازمان يفرض موجودا فيه إلا وقد كان موجودا قبل تلك القبلية قبلية زمانية على ماتقدم ، بيانه فى باب القديم والمحدث فيلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان وذلك محال . لايقال تقدم البارى تعالى على العالم بزمان مقدر لابزمان محقق ، وتفسيره أن الله تعالى تقدم على العالم بما لوكان هناك زمان لما كان لذلك الزمان الأول لأنا نقول تقدم البارى تعالى على العالم إذا كان حاصلا فى نفس الأمر محققا وذلك التقدم لايتحقق إلا بواسطة الزمان استحال كون الزمان مقدرا بل لابد وأن يكون محققا .

والجواب : قوله لم لايجوز أن مدبر العالم جائز الوجود لكن الوجود به أولى .

قلنا : قد تقدم .

قوله : هب أنه جائز الوجود على التساوى لكن إنما يحتاج إلى المؤثر لوكان محدثا .

قلنا : بينا أن علة الحاجة هى الإمكان فقط .

قوله : ماالذى عنيت بتقدم العلة على المعلول .

قلنا : العقل مالم يفرض المؤثر وجودا استحال أن يحكم عليه بكونه مؤثرا فى الغير ومرادنا من التقدم هذا القدر .

قوله : لايمكن وصفه بكونه كلا ومجموعا إلا إذا ثبت كونه متناهيا .

قلنا : مرادنا من الكل والمجموع تلك الأسباب والمسببات بحيث لايبقى واحد منها خارجا عنها .

قوله : المؤثر فى حدوث الحوادث اليومية إما القديم أو المحدث .

قلنا : قد بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار ، وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لا لمرجح .

قوله : واجب الوجود إما أن يكون وجوده عين ماهيته أو غيرها .

قلنا : بل عين ماهيته وقد تقدم الجواب عن أدلتهم على أن الوجود مشترك فيه .

قوله : يلزم من قدم الله تعالى قدم الزمان .

قلنا : إذا جاز أن يكون تقدم بعض أجزاء الزمان على البعض لا بالزمان فلم لايجوز تقدم ذات الله تعالى على العالم لابالزمان[1] .

---

(١) أقول : قوله فى معارضته دليل إبطال التسلسل بإثبات صحة إن كانت المؤثرية فى الحادث اللاحق موقوفة على عدم الحادث السابق لزم تعليل الوجود بالعدم وهو محال . ←

(مسألة : صانع العالم موجود خلافا للملاحدة لعنهم الله تعالى)

لنا لو لم يكن موجودا لكان معدوما والمعدوم نفي محض لاخصوصية فيه ولا امتياز فلا يصلح للإلهية .

فإن قيل لانسلم أنه لاواسطة بيانه تقدم فى مسألة الحال ، سلمنا لكن لم قلت إنه لايجوز أن يكون معدوما .

قوله : لأن المعدوم لاامتياز فيه .

قلنا : لانسلم فإن عدم السواد عن المحل يصحح حلول البياض فيه ، وعدم الحركة لايصحح وكذلك عدم اللازم يقتضى عدم الملزوم ، وعدم غيره لايقتضى ذلك ، وعدم المعارض معتبر فى دلالة المعجزة على الصدق ، وسائر العدمات ليس كذلك ، سلمنا ماذكرتموه لكنه معارض بما أنه لوكان موجودا لكان مساويا لغيره فى

← وجوابه الصحيح أن يقال : عدم الحادث السابق شرط به يتم المؤثر فى الحادث اللاحق والعدميات يجوز أن تكون شروطا كما مر بيانه .

وقوله فى الجواب عن ذلك : أنا بينا أن المؤثر هو الصانع القديم المختار وأن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين على الآخر لامرجح فيه نظر فإنه لم يبين إلى الآن كون المؤثر مختارا وإنما سيبينه فيما بعد بناء على حدوث العالم ، فإن فى حدوث العالم على كونه مختارا لزم الدور ، وأيضاً ادعاء أن المختار يصح منه ترجيح أحد الجائزين لامرجح غير مسلم ، فإن المختار هو الذى يكون قوله تبعا لإرادته وداعيه لا أن يكون الفعل واقعا منه اتفاقا والداعى يكفى فى الترجيح .

وقول القدماء : إن الجامع مختار أحد الفرضين المتساويين من غير ترجيح أحدهما على الآخر مردود فإن غاية كلامهم أن الترجيح فى أمثال ذلك غير معلوم وذلك لا يدل على أنه غير موجود فإن المتحير هو الذى لايترجح أحد دواعيه على الباقية والتحير موجود قطعا فى كثير من المختارين من أن البديهة حاكمة بأن الترجح من غير مرجح محال .

وأما المعارضة الأولى لإثبات واجب الوجود بأن وجود واجب الوجود إن كان مساويا بالوجود للممكنات لزم أن يصح عليه مايصح على الممكنات ليس بشيء ، فإن من فهم الفرق بين المعانى المتواطئة والمعانى المشككات عرف أن الوجود على الواجب وعلى غيره لا يقع بالتساوى ، وإن كان المفهوم من الوجود شيئا واحدا وحينئذ لايلزم منه أن يصح على الواجب مايصح على الممكنات من غير أن يذهب إلى أن الوجود ليس بمشترك .

وقوله : إن كانت على الوجود ماهية الوجود كان المعدوم علة للموجود فباطل ، لأن الماهية وحدها لاتكون موجودة ولامعدومة وهذا هو عين مذهبه الذى ذكره فى سائر المواضع وأبطله ههنا .

وأما المعارضة الثانية بوجوب قدم الزمان وجوابه بأن تقدم البارى على العالم كتقدم بعض أجزاء الزمان على البعض الآخر فقد سبق مايرد عليه ، والحق أن البارى تعالى ليس بزمان والزمان من مبدعاته والوهم يقيس ما لايكون فى الزمان على مافى الزمان كما مر فى المكان ، والعقل كما يأبى عن إطلاق التقدم المكانى على البارى كذلك يأبى عن إطلاق التقدم الزمانى عليه ، بل ينبغى أن يقال إن للبارى تعالى تقدما خارجا عن القسمين ، وإن كان الوهم خارجا عن توهمه .

الوجود ، فإن لم يخالف غيره فى وجه آخر كان مثلا للممكن مطلقا فيكون ممكنا مطلقا وإن خالفه كانت حقيقته مركبة وكل مركب مفتقر إلى أجزائه وغيره ، وكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى الغير ممكن ، فالواجب ممكن . هذا خلف .

والجواب : بينا أن نفى الواسطة معلوم بالضرورة وبالبرهان على ماتقدم .

قوله : العدمات متميزة .

قلنا :لو كفى ذلك فى أن يكون خالقا فليجوز أن يكون الإنسان معدوما وإن كانت الصفات القائمة به موجودة ، وذلك عين السفسطة أما المعارضة فجوابها لانسلم كون الشىء وصفا مشتركا فيه بين الموجودات[1] .

القسم الثانى فى الصفات

وهى أما سلبية أو ثبوتية .

القول فى السلوب .

(مسألة : ماهية الله تعالى مخالفة لسائر الماهيات لعينها خلافا لأبى هاشم)

فإنه قال ذاته مساوية لسائر الذوات فى الذاتية وإنما تخالفها بحالة توجب أحوال أربعة هى الحية والعالمية والموجودية والقادرية ، خلافا لأبى على بن سينا فإنه زعم أن ماهيته نفس الوجود والوجود مسمى مشترك فيه بين كل الموجودات ، وزعم أنه إنما امتاز عن الممكنات بقيد سلبى وهو أن وجوده غير عارض لشىء من الماهيات وسائر الوجودات عارضة .

لنا أن مخالفته لغيره لو كانت بصفة لحصلت المساواة بالذات ولو كان كذلك لكان اختصاص ذاته بما به يخالف غيرها إن لم يكن الأمر كان الجائز غنيا عن السبب وهو محال ، أو الأمر فيلزم التسلسل[2] .

---

(١) أقول :كل ماذكره فى هذه المسألة خبط لعدم فهمه لكلام الملاحدة فى هذه المسألة وهو أنهم قالوا مبدأ الكل تعالى واحد وموجود ، لا بمعنى أن الوحدة التى تقابل الكثرة لاحقة به والوجود الذى يقابله العدم يصح عليه فإنه مبدأ لجميع المتقابلات ومبدع لجميع ماسواه فهو واحد موجود من حيث كونه مبدأ للواحد والكثير ومبدعا الوجود والعدم المتصور بإزاء الوجود ، ولايصح الحكم عليه أيضاً بالوجوب ، فإن الوجوب والإمكان والامتناع متقابلة ولايصل العقل إلى تعقله فإنه مبدأ العقل وخالق مايفعله العقل فإذا هو ليس هو بموجود ولامعدوم ولابواحد ولابكثير ولابواجب ولا بغير واجب ، يعنون بذلك المتقابلات بل هو موجود من حيث هو مبدع ولامبدع ، وبالغوا فى هذه التبرئة وفى تنزيهه عن هذا التنزيه ، والحاصل أن العقل لايصل إليه وهذا وإن كان كلاما من جنس الطامات لاطائل تحته لكنه بعيد عما ذهب إليه المصنف واعترض عليه .

(٢) أقول : أكثر المعتزلة ذهبوا إلى أن جميع الذوات متساوية فى الذاتية لأن المفهوم من الذات عندهم هو مايصح أن يعلم ويخبر عنه ، والصفة التى تفرد أبوهاشم بإثباتها لله تعالى دون غيره وهى صفة الإلهية وأما أبوعلى ←

(مسألة : ماهية الله تعالى غير مركبة)

لأنها لو تركبت لافتقرت إلى كل واحد من أجزائها وكانت الماهية ممكنة على ماتقدم[1] .

(مسألة : أنه تعالى ليس بمتحيز خلافا للجسمية)

لنا لو كان متحيزا لكان مثلا لسائر الأجسام فيلزم إما حدوثها أو قدمها وهذه الدلالة مبنية على تماثل الأجسام ، وقد تقدم القول فيه .

واحتجوا من وجه آخر : وهو أنه تعالى لو كان متحيزا لكان مساويا لسائر المتحيزات فى أصل التحيز فإن لم يخالفها من وجه آخر لزم المماثلة مطلقا فيلزم إما حدوثها أو قدمها ، ولئن خالفها فى وجه آخر لزم وقوع التركيب فى ذاته .

ويمكن أن يقال : لم لا يجوز أن تكون ماهيته مخالفة لماهية سائر الأجسام وإن كانت مساوية لها فى الحصول فى الحيز فإن الأشياء المختلفة يجوز اشتراكها فى لازم واحد .

والأولى أن يقال : لو كان متحيزا لكان إما أن يكون منقسما أو غير منقسم والأول يقتضى التركيب وهو محال ، والثانى باطل على القول بنفى الجوهر الفرد ، وعلى القول بإثباته يلزم أن يكون الله تعالى أصغر الأشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا .

وقد يستدل على نفى الجسمية خاصة بأن كل جسم مركب فالعالمية الحاصلة لأحد الجزأين غير الحاصلة للجزء الآخر ، وكل واحد من تلك الأجزاء يكون حيا عالما قادرا على الاستقلال فيفضى إلى تكثير الآلهة وهو محال ، وهذا المستدل يلتزم أن الإنسان الواحد ليس حيا عالما قادرا واحدا بل أحياء وعلماء وقادرين[2] .

ـــ ابن سينا قال ماهية الله تعالى نفس الوجود مقيدة بلا عروضه لماهيته وماهيات الممكنات معروضة للوجود وهى متخالفة ومخالفة لنفس الوجود ، فإذاً لا يكون بين ماهية الله تعالى وبين سائر الماهيات مشاركة بوجه البتة إنما تكون المشاركة بين ماهية الله تعالى ووجودات الممكنات ، لكنه يقول الوجود المقول على الله تعالى وعلى سائر الموجودات ليس هو بماهية لشىء لا له ولا لغيره ، بل هو أمر عقلى محمول على الوجود الخاص بالله وعلى سائر الموجودات بالتشكيك ، وليس هو بواجب الوجود ، وأما إلزام التسلسل فى حجته فيمكن أن يدفع بأن يقال الصفات المختلفة يقتضى طريانها على الذوات المتساوية وأنه بين جواز اشتراك العلل المختلفة فى معلولاتها ، وأيضاً إذا جاز تعلق المختار بأحد متساويين من غير مرجح فهلا جاز تعلق الصفة ببعض الذوات المتساوية من غير مرجح .

(١) أقول : الماهية المعراة عن الوجود والعدم كيف يعقل إمكانها فإن الإمكان نسبة بين الماهية والوجود وأيضاً الماهية الوجودة ملتئمة من الماهية والوجود فهى أولى بالإمكان لاسيما الوجود حاصل عنها فهو ممكن وهو أحد أجزاء المجموع وهذا يلزم مذهبه .

(٢) أقول : لو كان متحيزا لم يكن منفكا عن الأكوان فيلزم حدوثه لما مر سواء كان مماثلا لغيره من الأجسام أو مخالفا .

(مسألة : أنه تعالى لا يتحد بغيره)

لأنه تعالى حال الاتحاد إن بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وإن صارا معدومين فلم يتحدا بل عدما وحدث ثالث ، وإن عدم أحدهما وبقي الآخر فلم يتحدا لأن المعدوم لا يتحد بالموجود[1] .

(مسألة : أنه تعالى لا يحل فى شيء)

احتج أصحابنا بأنه لو حل فى شيء إما مع وجوب أن يحل أو مع جواز أن يحل والأول باطل لوجهين، الأول أنه يلزم احتياجه إلى ذلك الغير وكل محتاج ممكن فيكون الواجب لذاته ممكنا هذا خلف ،الثانى أن غير الله إما الجسم أو العرض فيلزم من وجوب حلوله فى الغير إما حدوثه أو قدم الجسم والعرض وهما محالان ، والثانى أيضا باطل لأنه إذا لم يجب حلوله فى المحل كان غنيا عن المحل والغنى عن المحل يستحيل أن يحل فى المحل ، وهذا الدليل ضعيف ، لأنه يقال لم لا يجوز أن يجب حلوله فى المحل .

قوله : لو وجب ذلك لكان مفتقرا إلى ذلك المحل .

قلنا : لا نسلم ، ولم لا يجوز أن يقال إنه لذاته يوجب لنفسه صفة هى الحالية فى ذلك المحل ، ولا يلزم من كونه موجبا لتلك الصفة احتياجه إليها ، ألا يرى أنه يجب اتصافه بكونه عالما قادرا وإن لم يلزم احتياجه إلى شيء فكذا هنا .

قوله : بأن غيره إما الجسم أو العرض .

قلنا : لا نسلم فإنكم ما أقمتم دليلا قاطعا على ذلك ،فلم لا يجوز أن يقال إنه تعالى أوجب لذاته عقلا أو نفسا،

← وقوله : على تقدير التماثل إن خالفها بوجه لزم وقوع التركيب ليس بصحيح مطلقا ، بل الصحيح أنه إن خالفها بوجه داخل فى ماهيته وحينئذ لا يكون التماثل مطلقا،إنما التماثل المطلق يقتضى أن تكون المخالفة بعارض وحينئذ لا يلزم التركيب .

وأما قوله : لو كان منقسما لكان مركبا ليس بصحيح ، لأن المنقسم بالفعل يكون مركبا ، وأما القابل للانقسام فلا يلزم تركيبه إلا إذا صح الاستدلال بالانقسام على إثبات الهيولى والصورة وهو لا يقول بذلك. والاستدلال الأخير مبنى على أن الجزء يجب أن يوصف بما يوصف به الكل وذلك مما لم يذهب إليه أحد بخلاف عكسه .

(١) أقول : قال بالاتحاد من القدماء فرفوريوس وهو قال إذا عقل العاقل شيئا اتحد بذلك المعقول وإذا عقل الأشياء اتحد بالعقل انفعال فصار هو مع العقل انفعال واحد ، وأيضا قالت النصارى به حين قالوا اتحدت الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس واتحد ناسوت المسيح باللاهوت ، وأيضا قال بعض المتصوفة من المسلمين به حيث قالوا إذا وصل العارف نهاية مراتبه انتفى تعينه وصار الموجود هو الله ، ويقولون لتلك المرتبة الفناء فى التوحيد ، وهذه الأقوال إن كانت عبارة عن غير المفهوم من الاتحاد فلا ينبغى أن يقال عليها إلا بعد تحقق معانيها ، وإن كان المراد منها ما يفهم من لفظ الاتحاد فالكلام عليها ما قاله المصنف .

ثم إنه لذاته اقتضى صيرورة ذاته حالة فى ذلك المحل ، سلمنا الحصر ، لكن لم لا يجوز أن يقال إنه لا يجب حلوله فى المحل مطلقا لكن ذاته تقتضى الحلول فى المحل لكن بشرط حدوث المحل ، وعلى هذا التقدير لا يلزم حدوث ذاته ولا قدم المحل ، وهذا كما تقوله إن كونه تعالى عالما بوجود العالم واجب لكن بشرط وجود العالم فلا جرم لم يحصل هذا العلم قبل وجود العالم ، سلمنا ذلك فلم لا يجوز أن يحصل فى المحل مع جواز أن لا يحصل.

قوله : الغنى عن المحل لا يحصل ، قلنا هذا مجرد الدعوى فأين الدليل ، والمعتمد فى إبطال الحلول أن المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه ، وهذا إنما يعقل فى حق من يصح عليه الحصول فى الحيز ، ولما كان ذلك فى حق الله تعالى محالا كان الحلول عليه محال[1] .

(مسألة : أنه تعالى ليس فى شىء من الجهات خلافا للكرامية)

لنا أنه ليس بمتحيز ولا حال فى المتحيز وما كان كذلك لم يكن فى جهة أصلا وذلك معلوم بالضرورة ، ولأن مكانه تعالى إن ساوى سائر الأمكنة كان اختصاصه به دون سائر الأمكنة يستدعى مخصصا ، وذلك المخصص لابد أن يكون مختارا وكل ما كان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فكونه فى المكان محدث هذا خلف . وإن خالف سائر الأمكنة كان ذلك المكان موجودا لأن الاختلاف فى النفى المحض محال وذلك الموجود إن لم يكن مشار إليه لم يكن الموجود فيه مشار إليه فإن كان كونه كذلك بالذات كان جسما فإذا فرضنا الله تعالى موجوداً فيه كان البارى تعالى حالا فى الجسم وهو محال ، وإن كان بالعرض كان ذلك عرضا حالا فى الجسم فالبارى تعالى لما كان حالا فيه كان حالا فى الجسم فكان حالا فى الجسم هذا خلف[2] .

---

(١) ذهب بعض النصارى إلى حلول الله تعالى فى المسيح وبعض المتصوفة إلى حلوله فى العارفين الواصلين ، والمعقول من الحلول عند الجمهور قيام موجود على سبيل التبعية بشرط امتناع قيامه بذاته ، والحلول بهذا المعنى محال على واجب الوجود بذاته ، فإن عنى به غير ذلك فلا كلام فيه إلا بعد تصور معناه .

وقولهم : غير الله إما الجسم أو العرض فممنوع كما ذكر .

أما قولهم : الغنى عن المحل يستحيل أن يحل فى المحل فصحيح على ما فسرنا الحلول به أما على معنى غير ذلك فغير معلوم .

وقوله : المعقول من الحلول هو حصول العرض فى الحيز تبعا لحصول محله فيه يقتضى أن يكون حلول الصورة فى المادة لا غير معقول ، وحلول الأعراض النفسانية فى النفوس غير معقول ، ولو كان الأمر كذلك لكن ذلك فى نفى جميعها ، ولما استعمل المتكلمون بغير ذلك فى إقامة الأدلة على نفسها بل اقتصروا على القول بأن ذلك غير معقول .

والحق أن حلول الشىء لا يتصور إلا إذا كان الحال بحيث لا يتعين إلا بتوسط المحل ولا يمكن أن يتعين واجب الوجود بغيره ، فإذاً حلوله فى غيره بهذا الوجه محال .

(٢) أقول جميع المجسمة اتفقوا على أنه تعالى فى جهة وأصحاب أبى عبد الله بن الكرام اختلفوا فقال محمد←

تنبيه : الظواهر المقتضية للجسمية والجهة لا تكون معارضة الأدلة العقلية القطعية التى لا تقبل التأويل . وحينئذ إما أن يفوض علمها إلى الله تعالى على ماهو مذهب السلف ، وقول من أوجب الوقف على قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » وإما أن يستقل بتأويلها على التفصيل على ما هو مذهب أكثر المتكلمين وتلك التأويلات مستقصاة فى المطولات (١) .

(مسألة :لايجوز قيام الحوادث بذات الله تعالى خلافا للكرامية)

لنا لوصح اتصافه بها لكانت تلك الصحة من لوازم ماهيته فيلزم حصول تلك الصحة أزلا لكن ذلك محال لأن صحة اتصافه بها أزلا يتوقف على صحة وجودها أزلا وذلك محال ، لأن الأزل عبارة عن نفى الأولية والحدوث عبارة عن ثبوتها والجمع بينهما محال

فإن قيل هذا يشكل بما أن العالم جائز الوجود لذاته ولم يلزم جواز وجوده لذلك أزلا فكذا هنا ثم نقول صحة اتصاف الذات بالصفة من صحة وجود الصفة فى نفسها ، ولا يلزم من ثبوت أحدهما ثبوت الأخرى .

فإنا نقول : يصح اتصاف الذات أزلا بهذه الصفة لوكانت فى نفسها ممكنة كانت الذات قابلة لهذا وهذا لا يستدعى كون الصفة فى نفسها صحيحة، ثم نقول ماذكرته إن دل على قولك ،فههنا مايدل على قولنا من وجوه

الأول وهو أن العالم محدث فالله لم يكن فاعلا للعالم أزلا لأن الفاعل ولافعل محال ثم صار فاعلا والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضى حدوث هذه الصفة فى ذات الله تعالى .

ــــ ابن الهيصم إنه تعالى فى جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرض أيضا غير متناه ، وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات وأثبتوا له التحت الذى هو مكان غيره ، وباقى أصحاب ابن الهيصم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئة وذهابه واستدلال المصنف بنفى التحيز على نفى الجهة إعادة الدعوى والاختصاص بمكان هو فيه إن كان باختياره لا يقتضى أمرا زائدا تخصيصه به كما قالوا فى اختياره أحد المتساويين من غير ترجيح والمكان إن لم يكن وجوديا كان كونه فى المكان أزلا غير منكر على تقدير إمكان تحيزه ، ومخالفة مكانه لسائر الأمكنة لايقتضى كون مكانه موجودا ، فإن العدميات تتخالف بحسب تخالف ما ينسب إليه وإن كان المكان غير مشار إليه لم يجب من ذلك كون المتمكن غير مشار إليه فإنه من الجائز أن يصيرا عند التمكن مشارا إليهما ، كما يقال فى الصورة والهيولى .

والإشكال الذى أورد على المكان على تقدير كونه مشارا إليه بأنه إما أن يكون جسما أو عرضا ليس يختص بهذا الموضع بل هو وارد على أمكنة جميع الأجسام .

وههنا قسم آخر وهو أن يكون خلاء لولا الجسم وقد مر فيه ما كان ينبغى أن يقال فيه والمعتمد منها أن الكائن فى الجهة قابل للقسمة والأشكال وغير منفك من الأكوان ، وكل ذلك محال فى حق واجب الوجود .

(١) أقول الذى ذكر عام فى المواضع المتعارضة عقلا ونقلا وذلك كما ذكره .

الثانى : وهو أن الله تعالى لم يكن فى الأزل عالما بأن العالم موجود فإن ذلك جهل وهو على الله تعالى محال ، ثم صار عند وجود العالم عالما بوجوده .

الثالث : وهو أنه تعالى لم يكن رائيا لوجود العالم ولا سامعا لوجود الأصوات لأن رؤيته موجودا مع أنه ليس بموجود خطأ وهو على الله تعالى محال ، ثم أن وجود العالم والأصوات صار رائيا وسامعا .

الرابع : وهو أنه تعالى لا يجوز أن يخبر فى الأزل بقوله « إنا أرسلنا نوحا » لأن ذلك إخبار عن أمر مضى وذلك فى الأزل كذب وهو على الله تعالى محال ثم صار بعد إرسال نوح عليه السلام مخبرا عن ذلك .

الخامس : وهو أن الله تعالى لم يكن ملزما زيدا وعمرا بقوله « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » لأن خطاب المعدوم على سبيل الإلزام سفه وهو على الحكيم غير جائز ، ثم صار ملزما للمكلفين عند حدوثهم وحدوث الشرائط .

والجواب : أما صحة العالم فغير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه لا بالصحة ولا بالامتناع .

قوله : صحة الاتصاف بالوصف غير صحة وجود الصفة .

قلنا : لا نزاع فيه لكن الأولى متوقفة على الثانية لأن صحة الاتصاف به متوقفة على تحققه وتحققه متوقف على وجوده ، وأما المعارضات فالضابط فيها شىء واحد وهو ، أن المتغير إضافة الصفات إلى الأشياء لا نفس الصفات ، وقد دللنا فيما تقدم على أن الإضافة لا وجود لها فى الخارج[1] .

---

(١) أقول : صحة الاتصاف إضافة والإضافات عنده غير موجودة وغير الموجود لا يمكن حصوله فى الأزل فلا يلزم من صحة اتصافه بها حصولها فى الأزل ولا فى غير الأزل بوجه ، وأيضاً لو كانت صفة الاتصاف موجودة لا يكفى كونها أزلية .

وقوله : فى الاعتراض صحة الاتصاف غير صحة وجود الصفة ولا يلزم من ثبوت أحدهما أزلا ثبوت الأخرى صحيح .

وجوابه : بأن صحة الاتفاق يتوقف على صحة وجوده ليس بشىء لأن صحة حدوث المقدور من القادر لا يتوقف على وجود المقدور ولا على صحة وجوده مطلقا ، بل يتوقف على صحة وجود مقدور لذاته ، وإن امتنع وجود مقدوره لعائق أو فوات شرط لم يضر ذلك فى صحة المقدور منه .

وقوله : صحة القائم غير واردة لأن العالم قبل حدوثه كان نفيا محضا فلا يمكن الحكم عليه بالصحة غير صحيح لأن الخالق كان فى الأزل بحيث يصح صدور أثر منه فيما لا يزال ، وليس المراد بصحة العالم فى الأزل إلا صحة صدور ذلك الأثر فيما لا يزال .

وأما المعارضات فجوابها ما ذكره ، والإضافات يمكن أن تتغير وتتكثر بسبب تغير ما إليه الإضافة وتكثره واعلم أن المعتمد فى هذا المقام الاستدلال بامتناع التغير عليه معه لامتناع انفعاله فى ذاته ع

(مسألة : اتفق الكل على استحالة الألم على الله تعالى
وأما اللذات العقلية فقد أثبتها الفلاسفة والباقون ينكرونها)

لنا أن اللذة والألم من توابع اعتدال المزاج وتنافره وذلك لا يعقل إلا فى الجسم وهو ضعيف ، لأنه يقال هب أن اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن لا يلزم من انتفاء السبب الواحد انتفاء المسبب ، والمعتمد أن تلك اللذة إن كانت قديمة وهى داعية إلى فعل الملتذ به وجب أن يكون موجدا للملتذ به قبل أن أوجده ، لأن الداعى إلى إيجاده قبل ذلك موجود ، ولا مانع ، لكن إيجاد الشيء قبل إيجاده محال، وإن كانت حادثة كان محل الحوادث .

قالت الفلاسفة : هذه الدلالة لاتبطل الألم ، وأما اللذة فنحن لا نقول إنه يلتذ بخلق شيء آخر لكنا ندعى أن علمه لكماله المطلق يوجب اللذة ، والدلالة التى ذكرتموها لاتدفع ماقلناه ، وتقريره أن كل من تصور فى نفسه كمالا فرح ومن تصور فى نفسه نقصانا تألم ، وإذا كان كماله سبحانه وتعالى أعظم الكمالات وعلمه بكماله أجل العلوم فلم لايجوز أن يستلزم ذلك أعظم اللذات .والجواب أنه باطل بإجماع الأمة وكذلك الألم[1] .

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى ليس موصوفا بالألوان والطعوم والروائح)

والمعتمد الإجماع والأصحاب قالوا اللون جنس وتحته أنواع وليس بعضها بالنسبة إلى بعض صفة كمال ، وبالنسبة إلى بعض صفة نقصان ، وأيضاً الفاعلية لاتتوقف على تحقق شيء منها وإذا كان كذلك لم يكن الحكم بثبوت البعض أولى من الثانى فوجب أن يثبت شيء منها ، ولقائل أن يقول تدعى أنه ليس بعض أولى من البعض فى نفس الأمر أو فى عقلك وذهنك ، والأول لابد فيه من الدلالة فلم لايجوز أن يكون ماهية ذاته تستلزم لونا معينا من غير أن تعرف لمية ذلك الاستلزام ، والثانى مسلم لكن لايلزم منه الإعدام علمنا بذلك المعين فأما عدمه فى نفسه فلا[2] .

---

(١) أقول : اللذة والألم اللذان من توابع المزاج فلا شك فى استحالتهما عليه تعالى ، وقوله إن كانت اللذة قديمة وجب أن يوجد الملتذ به قبل أن أوجده ، لأن تقدم داعى اللذة لازم على داعى الإيجاد ، إنما يصح إذا كان الملتذ به من فعله ،وعلى تقديره يصلح لوكان داعى الإيجاد متجددا مغايرا لداعى اللذة ،أو كان داعى الإيجاد أيضاً قديما لكنه غير كاف فى الإيجاد إلا بعد وجود الملتذ به ،وإذا كان داعى اللذة داعى الإيجاد بعينه لم يلزم الخلف المذكور .

وقوله . هذه الدلالة لا تبطل الألم يتعين إذ ليس إليه داع فلا يلزم هذا الخلف .

وقوله : الفلاسفة يقولون علمه بكماله وتقرير اللذة والألم اللذين موجبهما للعلم بالكمال والنقصان فى حقه تعالى ليس بمفيد ، لأنه منزه عن الانفعال والتمسك بإجماع الأمة يفيد فى عدم إطلاق لفظى اللذة والألم عليه تعالى ، لأن كل صفة لايقارنها الإذن الشرعى لا يوصف تعالى بها إلا فى المعين الذى ادعاه الفلاسفة ، فالإجماع حاصل ونفى الألم عنه تعالى لايحتاج إلى بيان لأن الألم إدراك مناف ولا منافى له تعالى .

(٢) أقول : التمسك بالإجماع فى العقليات يلزم عند الضرورة ،والمعتمد فى هذا الموضع أنه تعالى لايجوز أن يكون محلا للأعراض لامتناع انفعال ذاته .

القول فى الصفات الثبوتية

(مسألة : اتفق الكل على أنه تعالى قادر خلافا لجمهور الفلاسفة)

لنا أنه ثبت افتقار العالم إلى مؤثر فذلك المؤثر إما أن يقال صدر الأثر عنه مع امتناع أن لايصدر أو صدر مع جواز أن لايصدر ، والأول باطل لأن تأثيره فى وجود العالم إن لم يتوقف على شرط لزم من قدمه قدم العالم وقد أبطلناه ، وإن توقف على شرط فذلك الشرط إن كان قديما عاد الإلزام ، فإن كان محدثا كان الكلام فى حدوثه كالكلام فى الأول ولزم التسلسل إما معا وهو محال أو لا إلى أول فيلزم منه حوادث لا أول لها وهو محال ، ولما بطل هذا القسم ثبت الثانى ولا نعنى بالقادر إلا ذلك[1] .

فإن قيل لم لا يجوز أن يكون المؤثر موجبا قوله يلزم من قدمه قدم العالم .

قلنا إما أن يكون صحيح الوجود فى الأزل أو لا يكون ، فإن كان الأول لم يكن قدم العالم محالا فنحن نلتزمه وإن كان الثانى كان لصحة وجوده بذاته ، وإذا كان كذلك لم يلزم من قدم المؤثر قدم العالم ، لأن صدور الأثر عن المؤثر كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر فيه إمكان الأثر ، والذى يؤيده وهو أن القادر عندك هو الذى يصح منه الإيجاد ، والله تعالى كان قادرا فى الأزل ولم يلزم من أزلية قدرته صحة الإيجاد أزلا فلما لم يلزم من القدرة الأزلية حصول الصحة فى الأزل ، فلم لا يجوز أن لا يلزم من وجود المؤثر وجود العالم فى الأزل ، سلمنا أنه لو لم يتوقف تأثيره فى العالم على شرطه لزم من قدمه قدم العالم ، فلم لا يجوز أن يقال تأثيره فى وجود العالم كان موقوفا على شرط حادث وحدوث ذلك الشرط على شرط آخر لا إلى أول ، والكلام فيه يرجع إلى مسألة حوادث لا أول لها سلمنا أنه لابد من القادر ، لكن لم قلت إنه واجب الوجود ولم لا يجوز أن يقال واجب الوجود اقتضى لذاته موجودا قديما ليس بجسم ولا جسمانى ، وذلك المعلول كان قادرا وهو الذى خلق العالم .

سلمنا أن ما ذكرتموه يدل على القادر لكنه معارض بنوعين من الكلام الأول أن يبين أن حقيقة القادر على الوجه الذى قلتموه محال وبيانه من وجوه .

---

(١) أقول : قد بينا من قبل أن إثبات القادرية مبنى على حدوث العالم وإبطال حوادث لا أول لها ولهذا بناه عليهما ههنا واعلم أن القادر هو الذى يصح أن يصدر عنه الفعل وأن لا يصدر وهذه الصحة هى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك ، إنما الخلاف فى أن الفعل مع اجتماع القدرة والإرادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما أو لا يمكن ، بل إنما يحصل بعد ذلك .

والفلاسفة ذهبوا إلى أنه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بأزلية العلم والقدرة وكون الإرادة علما خاصا حكموا بقدم العالم .

والمتكلمون ذهبوا إلى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا الفعل إنما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لأن الداعى الذى هو إرادة جازمة لايدعو إلا إلى معدوم والعلم به بديهى .

الأول أن المصدر إن استجمع جميع ما لابد فى المصدرية سلبا أو إيجابا امتنع الترك ، فإن اختل قيد من القيود المعتبرة امتنع الفعل إلا إذا قيل إن الشيء الواحد يكون مصدرا للفعل تارة والترك أخرى من غير حال البتة فى الحالين، لكنه يكون ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال وأيضاً فالمصدرية على هذا التقدير تصير اتفاقية ، لأن فيضان الأثر عن المصدر إن توقف على انضياف قيد جديد إليه لم يكن الحاصل أولا مصدرا تاما ، وإن لم يتوقف عليه كان صدور الأثر عن ذلك المصدر فى زمان بعينه دون آخر مجرد الاتفاق ، وتجويزه يقتضى تجويز انقلاب الممكن لذاته فى وقت ، واجبا لذاته فى وقت آخر فينسد باب إثبات المصدر ، فثبت أن المكنة من الفعل والترك غير معتبرة فى حقيقة القادر ، ومما يؤكد ذلك أن مذهب المعتزلة أن الإخلال بالثواب والعوض يقتضى الجهل والحاجة المحالين على القديم ومستلزم الممتنع ممتنع ، فالإخلال بهما ممتنع فصدورهما عنه واجب .

ومذهب أهل السنة أن إرادة الله تعالى وقدرته متعلقتان بإيجاد أشياء متعينة والتغير على صفاته ممتنع فتكون المؤثرية واجبة ونقيضها ممتنع ، فإمكان التردد مردود .

ومن مذهب الكل أن الله تعالى عالم فى الأزل بأن أى الجزئيات توجد وأيها لاتوجد وامتناع تغير العلم يستلزم امتناع تغير المعلوم والقدرة على الممتنع ممتنعة فالمكنة فى الطرفين غير معتبرة على جميع المقالات .

الثانى أن المكنة فى الطرفين إما أن تثبت حال حصول أحدهما أو قبل ذلك ، والأول باطل لأن حال حصول أحدهما فذلك الحاصل واجب ونقيضه محال ، وإمكان التردد بين الواجب والمحال محال ، والثانى أيضاً كذلك لأن شرط الحصول فى الاستقبال حصول الاستقبال الممتنع الحصول فى الحال والموقوف على المحال محال ، لحصوله بقيد كونه فى الاستقبال ممتنع فى الحال والممتنع لاتمكن فيه .

الثالث قولنا : القادر يجب أن يكون مترددا بين الفعل والترك إنما يصح أن لو كان الفعل والترك مقدورين لكن الترك محال أن يكون مقدوراً لأن الترك عدم والعدم نفى محض ، ولا فرق بين قولنا لم يكن مؤثرا وبين قولنا أثر فيه تأثيرا عدميا ، ولأن قولنا ما أوجد معناه أنه بقى على العدم الأصلى ، فإذا كان العدم الحالى عين ما كان استحال استناده إلى القادر لأن تحصيل الحاصل محال ، فثبت أن الترك غير مقدور ، وإذا كان كذلك استحال أن يقال القادر هو الذى يكون مترددا بين الفعل والترك ،فإن قلت الترك هو فعل الضد فالقادر متردد بين فعل الشيء وبين فعل ضده ، قلت فيلزمك أن لايخلو القادر عن فعل أحد الضدين فيلزمك إما قدم العالم أو قدم ضده وأنت لا تقول به .

النوع الثانى : سلمنا أن القادر فى الجملة معقول لكن تعذر إثباته هنا لوجوه .

الأول : وهو أنه تعالى لوكان قادرا لكانت قادريته إما أن تكون أزلية أو لاتكون والأول محال ، لأن التمكن من التأثير يستدعى صحة الأثر لكن لا صحة فى الأزل، لأن الأزل عبارة عن نفى الأولية والحادث ما يكون مسبوقا بالأول ، والجمع بينهما متناقض ، والثانى محال لأن قادريته إذا لم تكن أزلية كانت حادثة فافتقرت إلى مؤثر ، فإن كان المؤثر مختارا عاد البحث كما كان ، وإن كان موجبا كان المبدأ الأول موجبا .

فإن قلت إنه فى الأزل يمكنه الإيجاد فيما لايزال ، وحاصله أن امتناع الأثر عند قيام المقتضى قد يكون لحضور المانع .

قلت المانع ان كان ممكن الزوال لذاته فليفرض إرتفاعه وحينئذ يصح الفعل الأزلى هذا خلف . وإن كان ممتنع الزوال لذاته فليفرض وجب أن يكون كذلك أبداً ، إذ لو جاز أن ينقلب ممكنا لجاز أن يقال العالم كان ممتنعاً لذاته ثم انقلب واجباً .

الثانى : أن المقدور القادر لا بد وأن يتميز عن غيره ، لأن اقتدار القادر عليه نسبة بين القادر وبينه وما لم يتميز المنسوب إليه عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره ، ولا تمكن القادر من الجمع بين الحركة والسواد بدلا عن الجمع بين السواد والبياض يستدعى إمتياز أحدهما عن الآخر ، ولأن كونه قادراً على إيجاد الحركة بدلا عن السكون ، وبالعكس يستدعى إمتياز كل واحد منهما عن الآخر ، فإن التردد بين الشيئين يتوقف على مغايرتهما ، فثبت أنه لا بد من التميز وكل متميز ثابت ، فإذاً تعلق القدرة به يتوقف على ثبوته فى نفسه ، فلو كان ثبوته لأجل القدرة لزم الدور ولزم إثبات الثابت وأنه محال.

فإن قلت شرط التعلق تحقيق الماهية والحاصل على التعلق هو الوجود .

قلت فالذات لما كانت متقررة قبل التعلق لم تكن مقدورة ، لأن إثبات الثابت محال فالمتعلق هو الذى ليس بثابت وهو إما لوجود أو موصوفية الذات بالوجود لكن ذلك محال ، لأنا بينا أن المتعلق متميز والمتميز ثابت ، فإذا ليس بثابت فهو ثابت هذا خلف .

الثالث : لو كان قادراً من الأزل إلى الأبد ثم إذا أوجده لم يبق مقدور الاستحالة إيجاد الموجود وذلك التعلق القديم قد فنى وعدم القديم محال .

الرابع : إذا قلنا القادر يمكنه أن يوجد فالموجدية ليست عبارة عن نفس الأثر ، أما أولا فلأن الموجودية صفة للموجود والأثر قد لا يكون صفة له ، فإن العالم ليست صفة لله تعالى ، وأما ثانيا فلأنا إذا قلنا الأثر إنما وجد بالقادر لأن القادر أوجده فلو كان المفهوم من قولنا أوجده نفس وجود الأثر ، لكنا قد قلنا إنما وجد الأثر لأنه وجد الأثر فيكون الحاصل أنه وجد الأثر بنفسه ، وذلك محال ، فظهر أن الموجودية صفة للموجد فهى إن كانت ممكنة الوجود واقعة بالقادر المختار عاد التقسيم فيه وإن كانت واجبة وجب وجود الأثر لأن الموجدية بدون وجود الأثر البتة محال عقلا ، فثبت أن المؤثر لا يفعل إلا على سبيل الإيجاد .

والجواب : قوله إنما لم يوجد العالم فى الأزل لإستحالة وجوده أولا .

قلنا وقوع العالم بالقدرة والاختيار فى الأزل محال ، أما استناده إلى العلة الموجبة غير محال فلم يصلح هذا مانعاً عن صدوره عن العلة القديمة فى الأزل ، سلمنا كونه محالا فى الأزل لكن لو وجد قبل أن وجد بمقدار يوم لم يصر بسبب ذلك أزليا ، فكان يجب أن يوجد قبل أن وجد ، لأن العلة قائمة والمانع المذكور مفقود وأما حوادث لا أول لها فقد تقدم إبطالها ، وأما الواسطة فقد أجمع المسلمون على إبطالها .

أما المعارضة الأولى: فجوابها أنه لم لا يجوز أن يكون المؤثر المستجمع لجميع جهات المؤثرية تارة يكون مصدراً للأثر وتارة لا يكون ، ونحن قد بينا أن المختار هو الذى يمكنه الترجيح لا لمرجح .

وأما الثانية فجوابها : إما التمكن ثابت بالنسبة إلى المقدور قبل دخوله فى الموجود حوله لامكنة فى الحال على الشيء الذى سيوجد فى الاستقبال .

قلنا لانسلم .

ولم لا يجوز أن يقال حصل فى الحال التمكن من إيجاده فى المستقبل .

وأما الثالثة : فجوابها أن القادر هو الذى يصح أن يصدر عنه ما يكون فى نفسه ممكنا ، والفعل إنما يصح فيما لا يزال ، فلا جرم كان الله قادراً فى الأزل على التكوين فيما لا يزال .

وأما الرابعة : فجوابها أن النسبة التى أدعيتموها وبنيتم عليها الإمتياز ممنوعة ، فليس فى الوجود إلا القدرة والمقدور .

وأما الخامسة : فجوابها أن التعلق إضافة ولا وجود لها فى الأعيان فلا يلزم عدم القديم .

وأما السادسة : فجوابها أن الموجدية إضافة الذات إلى الأثر والإضافات لا وجود لها فى الأعيان [1] .

---

(١) أقول : تلخيص الاعتراض الأول هو أن الحدوث لايدل على الاختيار ، فإن الأثر مع وجود القدرة والداعى لو كان ممتنعا لإمتناع دعوة الداعى إلى الوجود لكان مع المؤثر الموجب أيضاً ممتنعا لإمتناع تحصيل الحاصل ، فإذاً الحدوث غير دال على الاختيار ، بل كما وجب أن يقع مع المختار وجب أن يقع مع الموجب ، فإن إمتناع كون الفعل أزليا دائر معهما على السواء .

وجوابه : أن مقارنة الأثر المؤثر الموجب واجب وليس بتحصيل الحاصل بل هو حصول يجب أن يتبع حصولا آخر ، وتخلفه لا يمكن إلا بسبب وقوعه على شرط غير المقارن فعدم مقارنته له يكون بسبب شرط آخر ويلزم حوادث لا أول لها .

والحاصل أن المؤثر إن كان موجبا كان العالم إما قديما وإما محدثا موقوف على حوادث لا أول لها بينا إمتناع كونه قديما وإمتناع وجود حوادث لا أول لها إمتنع كونه موجبا وحينئذ وجب كونه مختاراً للقسمة الحاصرة لهما .

وأما إبطال الواسطة بإجماع المسلمين فليس كما ينبغى والمعتمد فى إبطالها أن الواسطة يمتنع أن تكون واجبة الوجود لإمتناع أن يكون الواجب أكثر من واحد فإذا هى ممكنة وهى من جملة العالم ، لأن المراد من العالم ما سوى المبدأ الأول فإذن وقوع الواسطة بين واجب الوجود لذاته وبين العالم محال .

والمعارضة الأولى من النوع الأول مدفوعة عند المحققين من المتكلمين لا بما دفعه هو من القول بترجح أحد مقدورى المختار من غير مرجح ، بل بأن معنى استجماع المصدر جميع ما لابد منه فى المصدرية هو بأن يكون المؤثر المختار مأخوذاً مع قدرته التى يستوى بالقياس إليها الطرفان ومع داعيه الذى يترجح أحد الطرفين ، وحينئذ يجب وقوع الفعل بعدهما ، ولاينافى وجودية الاختيار ، فإن معنى الاختيار هو استواء الطرفين بالقياس إلى القدرة وحدها ، ووقوع الطرف الذى يتعلق به الداعى ، وهذا كما إذا فرضنا وقوع الفعل من المختار كان وجوب الفعل من جهة فرض الوقوع لا ينافى الاختيار وبذلك بطل قوله . فثبت أن الممكنة من الفعل والترك غير معتبرة فى حقيقة القادر ولم يلزم من ذلك وقوع الفعل بمجرد الاتفاق ، واتضح الوجه فى الجواب عن الأمثلة التى أوردها فى المذاهب ، فإن الممكنة فى جميعها حاصلة باعتبار القدرة ، والوجوب واقع باعتبار الإرادة والعلم ←

(مسألة : اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة)

لنا أفعاله محكمة متقنة فكل ما كان كذلك فهو عالم ، والمقدمة الأولى حسية ، والثانية بديهية ، فإن قيل لا نسلم أن هذا العالم فعله ، ولم لا يجوز أن يكون فعل الواسطة ، سلمناه لكن المراد من الفعل المحكم هو الذى يكون مطابقا للمنفعة أو ما يكون مستحسنا فى العرف أو أمر ثالثا ، فإن أردتم به الأول فإما أن تريدوا به كون الفعل مطابقا للمنفعة من كل الوجوه أو من بعض الوجوه ، فإن أردت به الأول فهو ممنوع ولم قلتم إن المخلوقات مطابقة المنفعة من كل الوجوه فظاهر أنها ليست كذلك لكثرة ما نشاهد فى العالم من الآفات ، إن أردت به الثانى فسلم لكن كون الفعل مشتملا على النفع من بعض الوجوه لا يدل على كون فاعله عالما ، لأن فعل الساهى والنائم بل الحركات الصادرة عن الجمادات قد يكون نافعة من بعض الوجوه ، وأما إن أردتم بالمحكم ما يكون مستحسنا فى العرف فإما أن تريدوا به ما يكون مستحسنا على وجه لا يمكن تصور ما هو أحسن منه أو تريدوا به كونه مستحسنا فى الجملة ، فإن أردت به الأول فلا نسلم أن العالم كذلك فإنا لا ندرى أن ترتيب الكواكب فى السموات أو ترتيب أبدان الحيوانات على وجه أكمل فيما هو الآن عليه ممكن أم لا ، فإن أردت به الثانى فسلم أن العالم كذلك لكنه لا يدل على الفاعل ، فإن فعل الساهى والنائم قد يستحسن من بعض الوجوه ، فأما إن أردت بالإحكام والإتقان معنى ثالثا فاذكروه لنتكلم عليه ، ولئن نزلنا عن الاستفسار فلم قلتم إن فعل المحكم يدل على علم الفاعل وبيانه من وجوه .

← والمعارضة الثانية بأن المكنة لاتثبت فى حال الحصول لأن الحاصل حينئذ واجب ومقابله ممتنع فى الحال مدفوعة لما ذكره ، وهو أن الحاصل فى الحال هو التمكن من التحصيل فى الاستقبال ، إلا أن ذلك لا يتمشى فى قدرة العبد مع القول بكونها مقارنة للفعل .

والتحقيق فيه أن الوقوع فى الاستقبال ممكن الإجتماع مع وجود المكنة فى الحال وممتنع الاجتماع مع الوقوع فى الحال حتى لزم منه المحال .

والمعارضة الثالثة : بأن القادر على قولكم متردد بين الفعل والترك ، والترك لا يكون مقدوراً فجوابها أن القادر هو الذى يصح منه أن يفعل وأن لا يفعل لا أن يفعل الترك ، والمصنف أورد فى جوابه ما أورده فى جواب المعارضة الثانية ولكن بعبارة أخرى .

وأما ما أورده فى النوع الثانى من المعارضة وهو أن التمكن من الأثر يستدعى صحة الأثر ، فالجواب عنه أن التمكن من التأثير فى الأزل متناقض ولذلك كان المتمكن من التأثير مطلقا مستدعيا لصحة الأثر بعد ذلك .

والمعارضة التى بعدها وهى التى سماها عند الجواب بالرابعة ، وهى أن المقدور لابد وأن يكون متميزا عن غيره حتى يختص القادر بإيجاده فجوابها أن التميز العقلى كاف ، وجوابه بنفى الأمور النسبية غير نافع ههنا .

والمعارضة الموسومة بالخامسة وهى أن تعلق القادر بالمقدور المطلق لا يعين ، وأما بالمقدور المعين فأمر اضافى وهو الذى سمى بالخالقية وحكمه حكم سائر الاضافات .

والمعارضة الأخيرة بأن الموجدية صفة للموجد فهى إن كانت ممكنة الوجود وقمت بالقادر عاد التقسيم ، وإن كانت واجبة وجوب وجود الأثر معه فجوابه ماقيل فى الصفات الإضافية .

أحدها : أن الجاهل قد يتفق منه الفعل المحكم نادراً واتفق العقلاء على أن حكم الشيء حكم مثله فلما جاز ذلك مرة واحدة جاز أيضا مرتين وثلاثا وأربعا .

وثانيها أن فعل النحلة فى غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكمة التى لا يعرفها إلا المهندسون ، وكذا العنكبوت تبنى بيتها فى غاية الاحكام ، وكذلك نرى كل واحد من الحيوانات تأتى بالأفعال الموافقة لها بحيث يعجز عن تحصيلها أكثر الأذكياء مع أنه ليس بشىء منها علم ولا حكمة ، ولئن سلمنا أن ماذكرته يدل على كونه تعالى عالما لكنه معارض بأمرين الأول أن كونه عالما بالشىء نسبة بينه وبين ذلك الشىء فتلك النسبة غير ذاته لا محالة والموصوف بها والمقتضى لها هو ذاته تعالى فيكون الشيء الواحد قابلا وفاعلا وهو محال ، أما أولا فلأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، وأما ثانيا فان نسبة القبول بالامكان ونسبة التأثير بالوجوب والنسبة الواحدة لا تكون بالامكان والوجوب معا .

الثانى : أن العلم إن لم يكن صفة كمال وجب تنزيه الله تعالى عنه ، وإن كان صفة كمال كان الله تعالى محتاجا فى استفادة الكمال إلى تلك الصفة والكامل بغيره ناقص بذاته والمحتاج إلى الغير ناقص لذاته أيضا وذلك على الله تعالى محال ، والجواب أما الكلام فى الواسطة فقد تقدم وأما الإحكام فالمراد منه الترتيب العجيب والتأليف اللطيف ولا يشك أن العالم كذلك .

قوله : إذا جاز صدور الفعل المحكم عن الجاهل مرة واحدة فليجز مراراً كثيرة .

قلنا بديهة العقل بعد الاستقراء شاهدة بالفرق ، وأما الحيوانات فكل من فعل فعلا محكما فهو عالم بذلك الفعل فقط .

وأما المعارضة الأولى فجوابها لم لا يجوز كون الشيء الواحد قابلا ومؤثراً .

قوله : الواحد لا يكون مصدراً لأثرين .

قلنا تقدم إبطاله .

قوله النسبة الواحدة لا تكون بالإمكان والوجوب معا .

قلنا نسبة القبول بالإمكان العام وهو لاينافى نسبة الوجوب ، وأما حديث الكمال والنقصان فخطابى وهو معارض بما تقرر فى البداية أن صفة العلم صفة كمال والجهل صفة نقصان وتعالى الله عن النقصان [1] .

---

(١) أقول : قدماء الفلاسفة قالوا العلم حصول صورة المعلوم فى العالم ومع ذلك فهو يقتضى إضافة ما للعالم إلى المعلوم ، والعالم والمعلوم إن كانا متغايرين فلابد أن يتصور العالم بصورة المعلوم ولا يمكن أن يعقل المبدأ الأول شيئا من غيره ، وإن كان واحداً فلابد فيه من تغاير اعتباريين حتى يمكن أن يعقل الإضافة بينهما ولا كثرة فى المبدأ الأول بوجه من الوجوه فهو لا يوصف بالعلم بوجه بل هو نقيض العلم على الموجودات التى هى معلولاته بل هو يفيض العلم على الموجودات التى هى معلولاته كما يفيض الوجود عليها بهذا مذهبهم .

والباقون منا ومن أهل الملل جميعا اتفقوا على أنه تعالى عالم ، أما الإحكام والإتقان فقد يظهر لمن يتأمل أحوال الخلق وينظر فى تشريح الأعضاء ومنافعها وهيئة الأفلاك ووجود النيرات العلوية وحركاتها ، وبديهة ←

(مسألة : اتفق العقلاء على أنه حى)

لكنهم اختلفوا فى معنى كونه حيا ، فذهب الجمهور من الفلاسفة ومن المعتزلة أبو الحسين البصرى إلى أن معناه هو أنه لا يستحيل أن يكون عالما قادرا فليس هناك إلا الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع ، وذهب الجمهور منا ومن المعتزلة إلى أنه صفة .

احتج أصحابنا بأنه لولا اختصاص ذاته لأصله صح أن يعلم ويقدر وإلا لم يكن حصولى هذه الصحة أولى من لاحصولها ، ولقائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون حقيقته المخصوصة كافية فى هذه الصحة ، والاقوى أن يقال الامتناع أمر عدمى لما تقدم بيانه مرارا فعدم الامتناع يكون عدما للعدم

← العقل حاكة بأن أمثال ذلك لا يصدر عمن لا علم له ولا يتكرر ممن يقع منه فعل محكم مرة واحدة على سبيل الندرة وهو جاهل ، ألا ترى أن من كتب مراراً خطا حسنا لا يمكن أن يتصور أنه أمى جاهل بالخط ، وأما الواسطة فقد تقدم إبطاله وإيجاد من يفعل فعلا محكما من العدم بحيث يقدر على ذلك ويعلم دقائقه فعل فى غاية الاحكام .

وأما البحث عن معنى الإحكام والإتقان فالقول بأن الحكم بكون كل واحد يفعل فعلا محكما فهو عالم بديهى وغير الموقوف على أكتساب تصور أجزائه يقتضى أن يكون تصور الحكم بديهيا ، وأما أفعال الوسائط وأفعال الحيوانات فهى أفعال الله تعالى عند من يقول لا مؤثر إلا الله ، وأما عند غيره فخلق مثل هذه الحيوانات محكم وإيجاد العلم فيها وإلهامها أحكم من إيجاد تلك الأفعال من غير توسطها .

والمعارضة الأولى بكون العلم نسبة بين العالم والمعلوم والمقتضى لها ذاته وهى تقبلها فيكون الواحد فاعلا وقابلا .

فالجواب عنها أن الإضافات لا توجد إلا فى العقل ، وهى تكون بين شيئين يقتضى كل واحد منهما صفة الإضافة فى الآخر فيكون فاعلا وقابلا لشىء واحد ، قوله يلزم من ذلك صدور أثر من شىء بسيط باطل ، لأن القبول ليس بأثر ومن يفعل ويقبل لا يصدر عنه إلا أثر واحد ، فإن حصول أثر غيره فيه لا يكون بأثر حصل منه .

وجوابه عن قولهم : يشبه التأثير بالوجوب ويشبه القبول بالإمكان أن ذلك بالإمكان العام وهو لا ينافى الوجوب ، ليس بصحيح ، لأن مرادهم أن الفعل مع مؤثر يجب أن يوجد ومع قابله لا يجب وهذا الممكن بإزاء لا يجب فكيف يجتمع مع يجب .

والمعارضة الثانية : بأن العلم كمال ولا يمكن أن الله تعالى يستفيد الكمال من غيره فليس جوابه أنه خطابى ولا يندفع بقوله إن العلم كمال والجهل نقصان وتعالى ذاته عن النقصان ، فإن القائل يقول وتعالى الله عن الاستفادة كمالا عن غيره أيضا ونفى الاستفادة عن الله ليس بخطابى .

والجواب أن الذوات الناقصة تستفيد الكمال من صفاتها الكاملة ، أما الذوات الكاملة وصفاتها إنما تكون كاملة لكونها صفات لتلك الذوات وكمال العلم من هذا النوع ، فإن سبب كماله كونه من صفات الله تعالى .

فيكون ثبوتيا[١] .

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه تعالى مريد لكنهم اختلفوا فى معناه)

فذهب أبو الحسين البصرى إلى أن معناه علمه بما فى الفعل من المصلحة الداعية إلى الإيجاد وعن البخارى أن معناه أنه غير مغلوب ولا مستكره ، وعن الكعبى أن معناه فى أفعال نفسه كونه عالما بها وفى أفعال غيره كونه آمرا بها ، وعندنا وعند أبى على وأبى هاشم صفة زائدة على العلم .

لنا أن حصول أفعاله تعالى فى أوقات معينة مع جواز حصولها قبلها أو بعدها يستدعى مخصصا وليس هو القدرة لأن شأنها الإيجاد الذى نسبته إلى كل الأوقات على السواء ، ولا العلم لأنه تابع للمعلوم فلا يكون مستتبعا له لامتناع الدور ، وظاهر أن سائر الصفات لا يصلح لذلك سوى الإرادة فلابد من إثباتها .

فإن قيل لا نسلم جواز حصول الله تعالى قبل أن حصل وبعده ، ولم لا يجوز أن يقال لا إمكان لها إلا فى ذلك الزمان المعين ، والدليل عليه وهو أن المفهوم من حصوله فى ذلك الزمان وجب أن يبطل الذات فهو إذاً صفة زائدة على الذات ، لكن هذه الصفة يستحيل حصولها إلا فى ذلك الزمان ، فإذاً إمكان حدوث هذه الصفة مختص بهذا الوقت فإذا عقل هنا فلم لا يعقل فى غيره .

فإن قلت الإمكان من لوازم الماهية فيدوم بدوامها .

قلت ينتقض بما ذكرنا ، ثم نقول هذا إنما يصح لو كانت الماهية متقررة قبل وجودها لكن ذلك باطل ، لأنه بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها وهو قول بأن المعدوم شىء وهو باطل ، سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز أن يقال الماهية بشرط حصولها فى هذا الوقت يقتضى الإمكان وشرط حصولها فى وقت آخر يقتضى الامتناع ، كما أن الطبيعة الأرضية بشرط حصولها فى المركز يقتضى السكون وبشرط حصولها فى الهواء يقتضى الحركة ، سلمنا الإمكان ، فلم لا يجوز أن يقال الله تعالى خلق الأفلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها ، ثم إن بسببها تتولد هذه الحوادث فى عالمنا هذا وإذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية لها مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتأخر وتأخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك وحينئذ لا حاجة بها إلى المخصص .

فإن قلت فلم خلق العالم فى الوقت المعين ، وما خلقه قبل ذلك ولا بعد .

قلت هذا إنما يصح لو كان قبل خلق الفلك وقت وزمان وذلك محال بالاتفاق ، أما عند الفلاسفة فلأن الزمان مقدار حركة معدل النهار فقبل وجودها لا يمكن وجود الزمان ، وأما عند المسلمين فلأن الزمان محدث ، وإذا كان كذلك فقبل الخلق لا زمان فيستحيل أن يقال لم لم يخلقه فى زمان آخر ، سلمنا أنه لا بد من مخصص فلم لا يكفى القدرة .

قوله : نسبتها إلى الكل على السواء .

---

(١) أقول الذين يذهبون إلى أن الصفات يجوز أن تكون زائدة على ذاته تعالى يذهبون إلى أن الحياة صفة زائدة ، والذين لا يجوزون ذلك يجعلونها سلبية ، وما جعله المصنف أقوى وهو أن الامتناع عدمى فعدمه ثبوتى مناقض لما ذكره مرارا من أن الإمكان الذى هو نقيض الامتناع ليس بثبوتى .

قلنا : والإرادة أيضا نسبتها إلى الكل على السواء فلتفتقر الإرادة إلى إرادة أخرى لا إلى نهاية .

فإن قلت: الإرادة القديمة كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بأحداث الحادث المعين فى الوقت المعين ويستحيل تعلقها بإحداث ذلك الحادث فى وقت آخر .

قلت :لو كان الأمر كذلك لم يكن الله تعالى بالحقيقة مختارا بل كان موجبا بالذات وهو قول الفلاسفة، وأيضاً فإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يقال قدرة الله كانت على صفة لأجلها يجب تعلقها بإيجاد الحادث المعين فى الوقت المعين ويستحيل تعلقها بإيجاده فى وقت آخر، وعلى هذا التقدير تستغنى القدرة عن الإرادة ، سلمنا أن القدرة غير صالحة لذلك فلم لا يكفى العلم . بيانه من وجهين .

أحدهما : أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصالح والمفاسد ، والعلم باشتمال الفعل على المصلحة والمفسدة مستقل بالدعاء إلى الإيجاد والترك بدليل أنا متى علمنا فى الفعل مصلحة خالية عن المضار دعانا ذلك العلم إلى العمل ، بل إسناد الترجيح إلى هذا الفعل أولى من إسناده إلى الإرادة ، فإن الله تعالى أوقف على شفير جهنم وخلق فيه علما بما فى دخول النار من المضار وخلق منهم إرادة وصول النار فلا يدخل النار فلأجل ذلك قد نريد الشيء إرادة قوية ونتركه لعلمنا بما فيه من المفسدة .

الثانى : وهو أن الله تعالى عالم بجميع الأشياء فيعلم أن أيها يقع وأيها لا يقع ووجود ماعلم الله تعالى عدمه محال ، وبالعكس فلاجرم يوجد ماعلم وجوده فكان ذلك كافيا فى التخصيص ، سلمنا أن ماذكرته يدل على ذلك لكن معنا مايبطله وهو أن المريد إما أن يريد لغرض أو لا لغرض ، فان كان لغرض كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بالغير ناقص بالذات وهو على الله تعالى محال ، وإذا كان لا لغرض كان ذلك عبثا وهو على الله تعالى محال ، ولأنه يقتضى ترجيح أحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح وهو محال .

والجواب : أن الجسم الموصوف بالحركة كان يمكن أن يصير موصوفا بها قبل ذلك ، والمحكوم عليه بهذا الإمكان ليس هو المعدوم بل هو الجسم الموجود .

قوله : يجوز أن يكون ممكنا فى وقت ممتنعا فى وقت آخر .

قلت : الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر ، وإن كان موجودا كان الكلام كما فى الأول .

قوله : هذه الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية .

قلنا تستقيم الدلالة على أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى ، أما المعارضة بنفس الإرادة فقوية وجوابها أن مفهوم كون الشيء مرجحا غير مفهوم كونه مؤثرا وذلك يوجب الفرق بين القدرة والإرادة ، ويتوجه عليه أن المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما ، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكى منا وهو الوجه ليس إلا .

قوله : لم لايكفى علمه تعالى بما فى الأفعال من المصالح والمفاسد .

قلنا : تستقيم الدلالة على أن أفعاله تعالى لا يجوز تعليقها بالمصالح .

قوله : إنما يوجد ماعلم الله تعالى أنه يوجد .

قلنا : العلم بأن الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد فكونه بحيث سيوجد لوكان لأجل ذلك العلم لزم الدور بل لابد من صفة أخرى .

قوله : المريد إما أن يرجح لغرض أو لا لغرض .

قلنا : إرادة الله تعالى منزهة عن الأغراض بل هي واجب به التعلق بإيجاد ذلك في ذلك الوقت لذاتها[1] .

---

(١) أقول : الحجة التي أوردها على إثبات الإرادة خاصة بأفعال تقع في أزمنة أما التي لاتكون واقعة في أزمنة مثل خلق الزمان والجسم وسائر علل الزمان إن كانت بإرادة احتيج في إثبات الإرادة هناك إلى حجة أخرى ، إلا أن يقال أنها تحصل من غير إرادة وذلك مما لم يقولوا به .

والحجة التي تشمل الكل هي أن يقال تخصيص ما يخصص بالإيجاد من جميع المقدورات يحتاج إلى مخصص وهو الإرادة ، إلا أن المصنف لما جوز أن يخصص القادر أحد الطرفين من غير مخصص انسد عليه باب إثبات الإرادة مطلقا ، وكان لقائل أن يقول إن قدرته تعالى تعلق بوقت للإيجاد دون وقت من غير مخصص .

وقوله : المخصص ليس القدرة . مناقض لما ذهب إليه فيما مر ، وهو أن المختار يمكنه الترجيح من غير مرجح .

وقوله : ولا العلم لأنه تابع للمعلوم تناقض .

قوله: ماعلم الله وقوعه يجب أن يقع لاستحالة كون الموجب تابعا لموجبه والاعتراض بتجويز كون الإمكان خاصا بوقت معين لا يتوجه على الأفعال التي لاتقع في زمان .

والجواب بأن الموصوف بإمكان الحركة هو الجسم يقتضي أن يكون الجسم هو الحاصل قبل ذلك الزمان وهو ليس بصحيح؛لأن إمكان الحركة المشروطة بذلك الزمان لايكون حاصلا قبل ذلك الزمان فكيف يكون الجسم موصوفا به وكون الإمكان من لوازم الماهية لاينتقض بما ذكره ، لأن الإمكان المطلق من لوازم الماهية والإمكان المقيد بشيء غير لازم لايكون من لوازمها ولا يتناقضان باختلاف الدوام واللادوام لايكون لاختلاف موضوعها .

وقوله في الجواب عن تجويز كون الإمكان مقيدا بوقت : أن الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يكون له أثر ، وإن كان موجودا كان الكلام فيه كما في الأول لأجل دليله على إثبات الإرادة ، بأن يقال الوقت إن لم يكن موجودا استحال أن يتخصص بالإرادة وإن كان موجودا احتاج إلى وقت آخر وإرادة أخرى تخصصه به ويتسلسل .

قوله : كون الماهية متقررة قبل وجودها بناء على أن الماهية متقررة حال عدمها فيه نظر ، لأن الماهية متقررة قبل وجودها وقبل عدمها قبلية بالذات ولايلزم منه أن يكون تقررها حال عدمها إلا إذا كانت القبلية بالزمان .

والقول بأن الحوادث مستندة إلى الاتصالات الفلكية إن أريد بالاستناد كون الاتصالات شرطا لوجوداتها لا ينافي كونها واقعة بقدرة الله تعالى .

←

(مسألة: اتفق المسلمون على أنه سميع بصير لكنهم اختلفوا فى معناه)

فقالت الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين البصرى: ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية أنهما صفتان زائدتان على العلم .

لنا أنه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة فلو لم يتصف بها اتصف بضدها فلو لم يكن الله تعالى سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما وضدهما نقص والنقص على الله تعالى محال .

فلقائل أن يقول: حياة الله تعالى مخالفة لحياتنا والمختلفات لايجوز اشتراكها فى جميع الأحكام فلا يلزم من كون حياتنا مصححة للسمع والبصر كون حياته كذلك .

سلمنا ذلك لكن لم لايجوز أن يقال حياته وإن صححت السمع والبصر لكن ماهيته غير قابلة لهما كما أن الحياة وإن صححت الشهوة والنفرة لكن ماهيته تعالى غير قابلة لهما فكذلك لهما .

سلمنا أن ذاته تعالى قابلة لهما لكن لم لايجوز أن يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقيق فى ذات الله تعالى ، وهذا قول الفلاسفة ، فإن عندهم إبصار الشىء مشروط بانطباع صورة صغيرة مشابهة لذلك المرئى فى الرطوبة الجليدية ، وإذا كان ذلك فى حق الله محالا لاجرم لم تثبت الصحة .

سلمنا حصول الصحة لكن لم قلت أن القابل للصفة يستحيل خلوه عنها وعن ضدها معا وقد تقدم تقريره .

سلمنا ذلك لكن ماالمعنى بالنقص ، ثم لم قلت إن النقص محال فإن رجعوا فيه إلى الإجماع صارت الدلالة فيه سمعية ، وإذا كان الدليل على حقيقة الإجماع وهو الآيات الدالة على السمعية والبصرية أظهر من الآيات

← والمعارضة بالإرادة وأنها يجب أن تكون نسبتها إلى الكل على السواء كما كانت القدرة نسبتها إلى الكل على السواء والإرادة، وعجزه عن الجواب عن ذلك والتزام كون العلوم القديمة والإرادات القديمة غير متناهية بحسب المعلومات والمرادات خروج عن المذهب ، فإن الأصحاب يقتصرون على القدماء التسعة ذات وثمانية أوصاف ، وهو التزم كونها غير متناهية ، والأصوب أن يقول الإرادة القديمة تقتضى إضافات غير متعددة بحسب المرادات ووجود تلك الإضافات لايكون إلا فى العقول والقدرة لاتقتضى ذلك لأن نسبتها إلى جميع المقدورات على السواء فلابد من مرجح يرجح البعض ليتعلق به الإيجاد ، والحق أن القائل بجواز كون القدرة متعلقة ببعض المقدورات من غير تخصيص لايمكنه إثبات الإرادة إلا بالسمع ، أما القائل بامتناع ذلك فيمكنه إثباتها بالعقل وبالسمع .

وقوله: بأن كون الشىء بحيث سيوجد لايكون لأجل العلم بأنه سيوجد بل يكون لصفة أخرى تقتضى كون الشىء قبل إيجاده موصوفا بكونه بحيث سيوجد وكون القدرة غير صالحة للتعلق بذلك الشىء من غير مخصص وهما مناقضان لما ذهب إليه .

وقوله بنفى الغرض عنه تعالى فسيجىء بيانه والكلام فيه .

والقول بأن الإرادة واجبة التعلق بإيجاد وقت دون وقت يقتضى ثبوت الشىء والوقت قبل وجودهما وتخصيص الوقت بالشىء من جهة الإرادة الواحدة المتعلقة ببعض المرادات دون البعض الآخر من غير مخصص كما ذهب إليه فى القدرة .

الدالة على صحة الإجماع . فكان الرجوع فى هذه المسألة إلى التمسك بالآية أولى فالمعتمد التمسك بالآيات ، ولاشك أن لفظ السمع والبصر ليس حقيقة فى العلم بل مجازاً فيه ، وصرف اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز لايجوز إلا عند المعارض وحينئذ يصير الخصم محتاجا إلى إقامة الدليل على امتناع اتصافه تعالى بالسمع والبصر .

ومن الأصحاب من قال السميع والبصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير ، والواحد منا سميع بصير فلو لم يكن الله تعالى كذلك لكان الواحد منا أكمل من الله تعالى وهو محال وهذا ضعيف ، لأن لقائل أن يقول الماشى أكمل ممن لا يمشى والحسن الوجه أكمل من القبيح والواحد منا موصوف به ، فلو لم يكن الله تعالى موصوفا به لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله تعالى ، فإن قلت هذا صفة كمال فى الأجسام ، والله تعالى ليس بجسم فلا يتصور ثبوته فى حقه ، قلت فلم قلت بأن السمع والبصر ليسا من صفات الأجسام وحينئذ يعود البحث[1] .

(مسألة : اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى ولكنهم اختلفوا فى معناه)

فزعمت المعتزلة أن معناه كونه تعالى موجدا لأصوات دالة على معان مخصوصة فى أجسام مخصوصة ، واعلم أنا لاننازعهم فى المعنى ، لأنا نعتقد أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله تعالى ، ونسلم أن خلق الأصوات فى الأجسام الجمادية والحيوانية جائز ، وإذا ثبت ذلك فقد ساعدتهم على المعنى وبقى ههنا النزاع إطلاق

---

(١) أقول : يجب أن يعنى بالفلاسفة فى قوله ههنا فلاسفة الإسلام ، والحق أن وصف الله تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ، وإنما لم يوصف بالذوق والشم واللمس لأن النقل غير وارد بها ، وإذا نظر فى ذلك من حيث العقل لم يوجد له وجه غير ماذكره الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين ، أما إثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها بالفعل غير ممكن ، والأولى أن يقال لما ورد النقل بوصفه تعالى بهما امتاز بذلك وعرفنا أنهما لايكونا له تعالى بآلتين كما للحيوانات واعترفنا بأنا لسنا واقفين على حقيقتهما ، وذلك لأن ما قالوا فى هذا الباب لايرجع بطائل أما قولهم الحى يصح اتصافه بالسمع والبصر فليس بمطرد ، لأن أكثر الهوام والسمك لاسمع لها والعقرب والخلد لابصر لهما والديدان وكثير من الهوام لاسمع لها ولابصر ، ولو لم يمتنع اتصاف ذلك الأنواع بالسمع والبصر لما خلا جميع أشخاصها منها ، وإذا جاز أن يكون بعض فصول الأنواع مزيلا لتلك الصحة لم يبق لثبوتهما فى نوع آخر وجه من جهة الصحة ، وأيضا لايجب أن كل مايتصف بصفة يتصف بضد تلك الصفة ، فإن الشفاف لايتصف بالسواد ولابغيره مما هو ضده مع أنه صحيح الاتصاف بها لكونه جسما بل كل ما لايتصف بصفة يتصف بعدمها وليس ضد الصفة هو عدمها وإن كان الاتصاف بعدمها حاصلا عند الاتصاف بضدها من غير انعكاس . وأيضا إن كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الشم والذوق واللمس أيضا نقصا .

وقوله : الإبصار عند الفلاسفة مشروط بالانطباع ليس كما ينبغى ، والواجب أن يقول أو بالشعاع كما مر الكلام فى ذلك وباقى كلامه ظاهر .

اسم المتكلم هل يقع فى اللغة لهذا المعنى أم لا ، وهذا البحث لغوى لاحظ للعقل البتة فيه والمتكلمون من الفريقين قد طولوا فيه ولا فائدة فيه .

أما أصحابنا فقد اتفقوا على أن الله تعالى ليس بمتكلم بالكلام الذى هو الحروف والأصوات بل زعموا أنه متكلم بكلام النفس ، والمعتزلة ينكرون هذه الماهية ، وبتقدير الاعتراف بها ينكرون اتصاف ذات البارى وبتقدير ذلك ينكرون كونها واحدة ، فالحاصل أن الذى ذهبوا إليه فنحن من القائلين به إلا أنا أثبتنا أمراً آخر وهم ينازعوننا فى الماهية والوجود والقدم والوحدة فهذه مقدمة لابد من معرفتها للخائض فى هذه المسألة .

احتج الأصحاب على كونه تعالى متكلما بأمور .

أحدها : أنه تعالى حى والحى يصح اتصافه بالكلام فلو لم يكن الله تعالى موصوفا بالكلام لكان موصوفا بضده وهو نقص وهو على الله تعالى محال .

قالت المعتزلة : التصديق مسبوق بالتصور فما ماهية هذا الكلام فإن الذى نجده من أنفسنا إماهذه الحروف والأصوات أو بمثل هذه الحروف والأصوات وأنتم لا تثبتونها لله تعالى فإن قلت أعنى بالأمر طلب الفعل قلت لم لا يجوز أن يكون ذلك الطلب هو الإرادة ، وأنتم حيث حاولتم الفرق بينه وبين الإرادة يكون قلتم الله تعالى قد يأمر بما لا يريد لكن هذا الفرق إنما يثبت بعد ثبوت كونه تعالى متكلما وذلك يتوقف على تصور ماهية الكلام ، فلو بينا ماهية الكلام لزم الدور ، ولئن نزلنا عن هذا المقام ، لكن لم قلت إنه يصح اتصاف ذات الله تعالى به وتقريره بالوجوه الثلاثة المذكورة فى مسألة السمع والبصر .

سلمنا أنه يصح اتصافه به لكن لم قلت إن ضده نقص وآفة ، بل الذى نعده نقصا وآفة فى العرف هو العجز عن التلفظ بالحروف وأما ضد المعنى الذى ذكرته فلم قلت أنه نقص ، بل لو قيل إن ذلك المعنى هو النقص لكان أقرب ، فإن ثبوت الأمر والنهى من غير حضور المخاطب سفه وهو نقص وبقية الأسئلة تقدمت[1] .

وثانيها : لما علمنا أن أفعال الله تعالى يجوز فيها التقديم والتأخير ، لاجرم أسندناها إلى مرجح وهو الإرادة فكذلك رأينا أفعال العباد مترددة بين الحظر والإباحة والندب والوجوب فاختصاصها بهذه الأحكام يستدعى مخصصا وليس ذلك هو الإرادة ، لأن الله تعالى قد يأمر بما لا يريد ، وبالعكس فلا بد من صفة أخرى وهى الكلام وهو أيضا ضعيف ، لأنا نقول لم لا يجوز أن يكون معنى الوجوب والحظر هو أن الله تعالى عرف المكلف أنه يريد عقاب من يترك الفعل الفلانى فى الآخرة أو يريد إيصال الثواب إليه فى الآخرة ، وهذا القدر مما لا حاجة إلى إثبات الكلام فيه ، فإن ادعيت أمرا وراء ذلك فهو ممنوع[2] .

---

(١) أقول : كلامه ظاهر والوجدات الثلاث المذكورة هى الاختلافات فى معنى الحياة وامتناع اتصاف الماهية بالكلام وكون قبول الاتصاف به موقوفا على شرط ممتنع الحصول .

(٢) أقول : تردد الكلام بين الحظر والإباحة قبل التخصيص بأحدهما يدل على صحة الاتصاف بأحدهما ←

وثالثها : أن الله تعالى ملك مطاع والمطاع هو الذى له الأمر والنهى وهو ضعيف جدا ، لأنهم إن عنوا بالمطاع نفوذ قدرته ومشيئته فى المخلوقات فهو مسلم وإن عنوا به أن له أمرا ونهيا فهو أول المسألة .

ورابعها: إجماع المسلمين على كونه متكلما وهو ضعيف لما بينا أن الإجماع ليس إلا على اللفظ أما المعنى الذى يقول أصحابنا فهو غير مجمع عليه بل لم يقل به أحد إلا أصحابنا ، والمعتمد قوله تعالى « وكلم الله موسى تكليما »

فإن قيل : اسم الكلام موضوع فى اللغة لهذه الألفاظ ، وأنتم لا تقولون بكونه تعالى موصوفا بالكلام بهذا المعنى فقد حرفتم اللفظ عن ظاهره ، وإذا كان كذلك لم يكن صرفه إلى المعنى الذى ذكرتموه أولى من صرفه إلى معنى آخر وهو الأمر الذى عرف الله تعالى ما يفعل بالمكلفين فى الآخرة من الثواب والعقاب ، ثم إن نزلنا عنه لكنه إثبات الكلام بالكلام وإثبات الشىء بنفسه باطل .

الجواب : أن صرفه إلى هذا المعنى أولى لقول الشاعر :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما   جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والجواب عن الثانى : إن إثبات كلام الله تعالى بإخبار الرسول والعلم بصدق الرسول لا يتوقف على العلم بكونه متكلما ، لأنا مهما علمنا أنه لا يجوز ظهور المعجزة على الكاذب علمنا صدقه سواء علمنا كلام الله تعالى أو لم نعلمه فهذا منتهى القول فى هذه المسألة[1] .

(مسألة: ذهب أبو الحسن الأشعرى وأتباعه إلى أن الله تعالى باق ببقاء يقوم به (*)
وذهب القاضى وإمام الحرمين إلى نفيه وهو الحق)

لنا المعقول من البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم هذا إنما يعقل فى حق ممكن الوجود ، فواجب الوجود لذاته يستحيل أن يكون رجحان وجوده على عدمه معللا بمعنى، وأيضا فذلك البقاء لا شك أنه باق فإن كان باقيا ببقاء آخر لزم إما التسلسل وإما الدور ، إن كان باقيا ببقاء الذات التى فرضناها باقية بذلك البقاء ، وإن كان باقيا بنفسه وبكون الذات باقية مفتقرة إليه انقلب الذات صفة والصفة ذاتا وهو محال، وأما فى الشاهد فليس بمعنى أيضا لأن شرط حصوله فى الجوهر حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، فلو افتقر حصول الجوهر فى الزمان الثانى إليه لزم الدور .

ولقائل أن يقول : البقاء نفس حصول الجوهر فى الزمان الثانى ، لا أنه أمر موقوف عليه .

← لا بعينه قبل ورود السمع المخصص وذلك يناقض القول بأن ماهيتها مستفادة من السمع .

وتفسير الوجوب والحظر بتعريف إرادة العقاب والثواب غير صحيح إنما الصحيح تعريف العبد بتعريضه للوعيد والوعد ، وذلك لأن كثيرا ممن يرتكب الحظر ولا يعاقبه عليه ، ولو أراد الله عقابه لما فاته العقاب لا يقال تعريف العبد يكون بالإلهام أو بالإخبار وليس الإلهام عاما والإخبار كلام فيلزم الدور لما سيجىء جوابه.

(١) أقول : الاستدلال بهذا البيت ركيك وهو يقتضي أن يقال للأخرس متكلم لكونه بهذه الصفة والباقى ظاهر

(*) أى بصفة زائدة .

وجوابه أن نفس الحصول فى الزمان ليس صفة وإلا لزم التسلسل .

احتجوا بأن الذات لم تكن باقية حال الحدوث ثم صارت باقية فوجب أن يكون البقاء زائداً .

والجواب : بأنه معارض بأن الذات كانت حادثة زمان الحدوث ثم حال البقاء مابقيت حادثة فيلزم أن يكون الحدوث صفة زائدة وهو محال على ماتقدم .

فإن قلت : الحدوث نفس حصوله فى الزمان الأول.

قلت :البقاء نفس حصوله فى الزمان الثانى[1] .

(مسألة : مذهب أكثر المسلمين أنه تعالى عالم بكل المعلومات خلافا للفلاسفة ولقوم من أهل الملة)

لنا أنه تعالى لكونه حيا يصح أن يكون عالما بكل المعلومات فلو اختصت عالميته بالبعض دون البعض لافتقر إلى مخصص وهو محال[2] .

ومن الدهرية من زعم أنه لا يعلم ذاته لأن العلم أمر إضافى فلو علم ذاته لكانت ذاته مضافة إلى نفسه وإضافة الشيء إلى نفسه محال .

---

(١) أقول :وههنا مذهب آخر وهو يقول بثبوت البقاء فى الممكنات ونفيه عنه تعالى وبه قال الكعبى وأتباعه .

قوله البقاء صفة تقتضى ترجيح الوجود على العدم فقال له الموجود الذى لايبقى له بدله أيضاً ما يقتضى ترجح وجوده على عدمه فإذا هذا الحكم ليس مما يختص بالبقاء ، إلا أن يكون الترجيح إلى الزمان الثانى ، والتحقيق فيه أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول وذلك لا يعقل فيما لا يكون زمانيا ، واعتبر الحكم بكون الكل أعظم من جزئه فإنه لايمكن أن يقال إنه واقع فى زمان أو فى جميع الأزمنة كما لا يقال إنه واقع فى مكان أو فى جميع الأمكنة ، وإذا كان الحكم كذلك فما يتوقف عليه الحكم كالتصورات أولى بأن يكون كذلك ، وعلة الزمان لا يكون زمانيا فكيف مبدأ الكل ، فإذا اتصافه بالبقاء نوع من التشبيه بالزمانيات ، وأما كون البقاء باقيا أو غير باق وإن كان باقيا فبقاؤه إما بذاته أو بغيره فحكمه حكم الأمور الاعتبارية التى توجد فى العقل فقط وتنقطع عند عدم الاعتبار .

وقوله : وأما فى الشاهد فليس بمعنى أيضاً إشارة إلى إبطال مذهب الكعبى .

وقوله : إلى الحدوث ليس صفة زائدة لجوابه ما مر ثم إن كان الحدوث ، نفس الحصول فى الزمان الأول فالبقاء حصول فى زمان مشروط بحصول فى زمان قبله وإلا لم يكن زمانه ثانيا ، والحصول فى الزمان الأول ليس مشروطا بالحصول فى زمان آخر فالاختلاف بينهما بوجود هذا الشرط وعدمه فقط ومن هذا الاعتبار يتحقق ما قلنا وهو أن البقاء مقارنة الوجود لأكثر من زمان واحد بعد الزمان الأول .

(٢) أقول لقائل أن يقول : أنت بالبديهة عرفت أن المخصص ههنا محال أم بالدليل ، فإن قلت البديهة فقد كابرت ، وإن قلت بالدليل فأين الدليل ، غاية ما فى الباب أن تقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص أو امتناعه .

فإن قلت : ذاته تعالى من حيث إنه عالم مغاير له من حيث إنه معلوم وهذا القدر من التغاير يكفى فى هذه الإضافة .

قلت: صيرورة الذات عالمة ومعلومة يتوقف على قيام العلم بها وهو موقوف على المغايرة التى هى موقوفة على صيرورة الذات عالمة ومعلومة فيلزم الدور .

جوابه : أنه منقوض بعلمنا بأنفسنا (١) .

ومنهم من سلم كونه تعالى عالما بنفسه ومنع كونه عالما بغيره ، لأن العلم صورة مساوية للمعلوم فى العالم وإضافة مخصوصة فى العالم والمعلوم ، فلو علم الله تعالى الحقائق لحصلت تلك الصور وتلك الإضافات فى ذاته تعالى فيحصل الكثرة فى ذاته .

والجواب : أن الكثرة فى الصور والإضافات وهو من لوازم الذات لا نفسها (٢) .

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات لأنه لو علم كون زيد فى الدار فعند خروجه عنها إن بقى العلم الأول كان جهلا وإن لم يبق كان تغيرا .

والجواب : أنك إن عنيت بالتغير وقوع التغير فى الأحوال الإضافية فلم قلت إنه محال وكذلك فإن الله تعالى كان قبلا لكل حادث ثم يصير معه ثم يصير بعده والتغير فى الإضافات لا يوجب تغيرا فى الذات ، فكذا هنا كونه عالما بالمعلوم إضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الإضافة فقط (٣) .

---

(١) أقول لو قال ومن الفلاسفة بدل ومن الدهرية لكان أصوب ، لأن الدهرية لا يثبتون إلها غير الدهر فضلا عن أن يكون عالما أو غير عالم ، ثم الصحيح أن المقتضى للمغايرة هو العلم وليست المغايرة بمقتضية للعلم بل هذه المغايرة لا تنفك عن العلم كما لا ينفك المعلول عن علته ، ولا يلزم الدور ، وإنما يقول من ينفى عنه تعالى هذا العلم لاستحالة التكثر هناك أما فينا فنجوزه لجواز التكثر ههنا .

(٢) أقول : حصول الصور فى الذات لا يخلو من أن تكون تلك الصورة من نفس الذات ويلزم منه كون الفاعل قابلا أو يكون من غيرها وذلك يقتضى تأثر الذات من غيره ، فإن المحل يتأثر من الحال فيه ، وأما كثرة الإضافات فلا يوجب كثرة الذات .

(٣) أقول : لقائل أن يقول إنك تقول بأن العلم صفة قديمة لا يجوز عليها التغير وههنا جعلته إضافة تتغير ، وأيضا لو كان العلم إضافة بين العالم والمعلوم لامتنع العلم بالمعدومات والممتنعات ، وأيضا قد قلت الإضافات لا وجود لها فى الأعيان ، وإذاً لا يكون لعلم الله تعالى وجود فى الأعيان ، وذلك أن تقول العلم يقع بالاشتراك على عكس الصفة وعلى هذه الإضافات وحينئذ لا تكون تلك الصفة علما بالمعلومات ولا تكون هذه موجودة بزعمك، وقد قال بعض المتكلمين هربا من بعض هذه النقوض إنه تعالى لا يعلم الجزئيات من —

ومنهم من زعم أنه لا يعلم الجزئيات إلا عند وقوعها وقبل ذلك فإنه لا يعلم إلا الماهية واحتج بوجهين الأول أن المعلوم متميز والشخص قبل وجوده نفي محض فلا يكون في نفسه متميزا فلا يصح أن يكون معلوما الثاني أنه تعالى لو علم الأشياء قبل وقوعها فكل ما علم فهو واجب الوقوع لأن عدم وقوعه يفضي إلى انقلاب العلم جهلا وهو محال والمؤدى إلى المحال محال فعدم وقوعه محال فوقوعه واجب وحينئذ يلزم الجبر، وأن لا يتمكن الحيوان من فعل أصلا بل يكون كالجماد لأن ما علم وقوعه فهو واجب وما علم عدمه فهو ممتنع والجواب عن الأول أنه منقوض بعلمنا بالمعدومات الشخصية قبل وقوعها كعلمنا بطلوع الشمس غدا وعن الثاني بالتزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع (١) ومنهم من أنكر كونه عالما بما لا نهاية له واحتج بثلاثة أوجه الأول أن المعلومات تتطرق إليها الزيادة والنقصان فإن بعضها أقل من كلها وكل ما كان كذلك فهو متناه فالمعلوم متناه. الثاني أن كل ما كان معلوما فهو متميز عن غيره وكل ما كان متميزا عن غيره فغيره خارج عنه وكل ما كان غيره خارجا عنه فهو متناه فكل معلوم متناه فما ليس بمتناه وجب أن لا يكون معلوما. الثالث أن العلم بكل المعلوم مغاير للعلم بغيره بدليل أنه يصح أن يعلم كون الشيء عالما بشيء آخر مع الجهل بكونه عالما بغيره والمعلوم غير المجهول فلو كانت المعلومات غير متناهية لكانت العلوم غير متناهية فهناك موجودات غير متناهية وهو محال والجواب عن الأول أن تطرق الزيادة والنقصان إلى شيء لا يدل على التناهي وعن الثاني أن المتميز كل واحد منهما وهو متناه وعن الثالث أن العلم واحد لكن نسبته غير متناهية وهذا ضعيف لأن الشعور بالشيء إذا كان لا يتحقق إلا مع هذه النسب فهذه النسب إن لم تكن موجودة لم يكن العلم موجوداً وإن كانت موجودة عاد الإلزام وقد ذكرنا أن الأستاذ أبا سهل الصعلوكي التزمه (٢). ومنهم من أنكر كونه

← حيث هي المعقولات لا من حيث هي جزئيات متغيرة، قالوا المدرك للجزئيات الزمانية من حيث هي متغيرة يجب أن يكون زمانيا ذا آلة قابلا للتغير وهو شبيه بالإحساس وما يجرى مجراه، وهو تعالى منزه عن هذا النوع من الإدراك، كما أنه منزه عن الإحساس والذوق والشم والإشارة الحسية، هذا هو مذهبهم.

(١) أقول: يريد «بمنهم» من المخالفين والكلام في صحة كون المعدوم معلوما قد مر، وأما التزام أن ما علم الله تعالى وقوعه فهو واجب الوقوع أنه واجب الصدور عن علمه بأن يكون علمه موجدا له كان متعرضا لعلمه تعالى بذاته وبالمعدومات، وإن إرادته واجب المطابقة لعلمه فهو صحيح، ولا يلزم منه جبر، لأنه عالم بما سيوجده وليس بمجهول وذلك لأن هذا الوجوب وجوب لاحق لا سابق والمعدومات مطابقة لعلمه بها، لأنه تعالى يعلمها معدومة، وهي كذلك بمعنى أن المتصور منها ليس بموجود في الخارج.

(٢) أقول: حجتهم الأولى تدل على امتناع مالا نهاية له مطلقا وليس لها تعلق بالمعلومات التي لا نهاية لها من حيث كونها معلومة.

وجوابه عن قوله المعلوم متميز عن غيره والمتميز متناه بأن المتميز إن كان واحداً منها وهو متناه غير صحيح، لأن الدعوى أن الله تعالى عالم بغير المتناهي فغير المتناهي عنده معلوم فهو متميز، ويسلم أن كل متميز متناه يلزمه أن غير المتناهي متناه، والصواب أن يمنع الكبرى فإن المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي. ←

عالماً بجميع المعلومات واحتج بأنه لو علم جميع المعلومات لكان إذا علم شيئا علم كونه عالما به وعلم أيضاً كونه عالما بكونه عالما ويترتب هناك مراتب غير متناهية ، وإذا كانت معلوماته غير متناهية وله بحسب كل معلوم مراتب غير متناهية كانت الصفات غير متناهية لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية .

فإن قلت العلم بالشيء نفس العلم بالعلم به .

قلت : هذا باطل لأن العلم بالشيء إضافة إلى الشيء والعلم بالعلم بالشيء إضافة بين العلم وبين العلم بالشيء والإضافة إلى الشيء غير الإضافة إلى غيره .

والجواب : أن لانهاية فى النسب والتعلقات وهى أمور غير ثبوتية إنما الثابت هو العلم وهو صفة واحدة وفيه الإشكال بالذى تقدم .[1]

(مسألة : مذهب أصحابنا أن الله تعالى قادر على كل المقدورات خلافا لجميع الفرق[2])

لنا أن ما لأجله صح فى البعض أن يكون مقدور الله تعالى هو الإمكان ، لأن ماعداه إما الوجوب وإما الامتناع وهما يحيلان المقدورية لكن الإمكان وصف مشترك فيه بين الممكنات فيكون الكل مشتركا فى صحة مقدورية الله تعالى ، فلو اختصت قادريته بالبعض افتقر إلى المخصص ، وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لايوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته إذ لو فرضنا شيئا آخر مؤثرا لكانا إذا اجتمعا على ذلك الممكن فإما أن يقع ذلك الممكن بهما فيجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال أو لا يقع بواحد منهما وهو محال لأن المانع من وقوعه بهذا وقوعه بذلك فالم يوجد وقوعه بهذا لا يمتنع وقوعه بذلك، فلو امتنع وقوعه بهذا أو ذاك لزم وقوعه بهذا وذاك حتى يكون وقوعه بكل واحد منهما مانعا من وقوعه بالآخر وذلك محال ، وإما أن يقع بأحدهما دون الآخر وهو محال لأن كل واحد لما كان مستقلا بالتأثير كان وقوعه بأحدهما دون الآخر ترجيحا لأحد طرفى الممكن على الآخر بلامرجح وهو محال ، فثبت أن جميع الممكنات واقع بقدرة الله تعالى وتعلقاته[3] .

وما أجاب به عن الثالث يدل على حيرته وإن ذكر فيما مر أن الحق أن العلم أمر إضافى وههنا جعله أمرا واحدا متكثر النسب ، وصرح من قبل بكون النسب غير وجودية ثم لما تحير فيه صوب قول أبى سهل تمريضا.

(١) أقول : التزم ههنا جواز كون النسب مع كونها غير ثبوتية غير متناهية ، وجعل فى الأخير العلم صفة واحدة مع التزام النقض عليه فانظر فى تحيره وخبطه فى هذا الموضع ، ولوقال عقول البشر لاتصل إلى اكتناه الذات ولا إلى تحقق حقائق صفاته لكان أولى ، فإن العجز عن درك الإدراك إدراك ، وتحقيق هذا المبحث يحتاج إلى كلام طويل لا يحتمله هذا الموضع .

(٢) أقول : لم يذكر من المخالفين غير الفلاسفة والثنوية وقوما معدودين من المعتزله ، وليس جميع الفرق محصورين فى هؤلاء .

(٣) أقول : قد مر الكلام فى الاحتياج إلى المخصص فى باب العلم فلا وجه لإعادته. ←

أما الفلاسفة فقد منعوا أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد وقد تقدم الجواب عن حججهم .

وأما الثنوية والمجوس زعموا أنه غير قادر على الشر لأن فاعل الخيرات خير وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريراً .

الجواب : إن عنيت بالخير والشرير موجد الخير والشر فلم قلت إن الفاعل الواحد يستحيل أن يكون كذلك وإن عنيت غيره فبينوا[1] .

أما النظام فقد زعم أنه لايقدر على خلق الجهل وسائر القبائح ، واحتج بأن فعل القبيح محال والمحال غير مقدور أما أنه محال فلأنه يدل على الجهل والحاجة وهما محالان والمؤدى إلى المحال محال ، وأما أن المحال غير مقدور هو الذى يصح إيجاده وذلك يستدعى صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود .

والجواب : لانسلم أن فعل شيء يدل على الجهل والحاجة بل هو مالك فله أن يفعل ماشاء ، سلمنا لكن هذا الامتناع جاء من جهة الداعى ، فلم قلت إنه ممتنع من جهة القدرة ، فإن القادر حال انجزام إرادته الترك يمتنع عليه الفعل نظراً إلى هذا الداعى ، لكنه يكون قادرا على الفعل نظرا إلى أنه لو حصل له الداعى إلى الفعل بدلا عن الداعى إلى الترك لكان قادرا عليه[2] .

← وفى قوله إذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات وجب أن لايوجد شيء من الممكنات إلا بقدرته ففيه نظر لأنه لايلزم من كونه قادرا على جميع الممكنات كونه مؤثرا فى جميعها وإلالازم منه وجود جميع الممكنات وذلك أن القدرة وحدها لاتكفى فى وجود التأثير بل يحتاج معها إلى الإرادة ، والدليل الذى ذكره يدل على امتناع اجتماع مؤثرين على أثر واحد ولم يدل على امتناع اجتماع قادرين على مقدور واحد ، بل الصحيح عند أهل السنة أن الله تعالى قادر على كل الممكنات وغير مؤثر فى كلها والعبد قادر على البعض وغير مؤثر ، فهما إذاً قادران على شيء واحد ، مع أن المؤثر فيه أحدهما دون الآخر ، وإنما كان ذلك كذلك لكون المؤثر محتاجا مع القدرة إلى الإرادة والقادر هو الذى له القدرة فقط من حيث هو قادر ، وعلى هذا التقدير لايمتنع أن يكون فى ممكن مؤثر غير الله تعالى إلا أن بعض ذلك بغير ماذكره وفى عبارته عند قوله « أو يقع بواحد منهما وهومحال لأن المانع من وقوعه بذاك فالم يوجد وقوعه بهذا لايمتنع وقوعه بذاك » موضع نظر إذ كان من الواجب أن يقول فالم يوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذاك إذ ذلك مؤثر خال عن الموانع ، وباقى الكلام هكذا فلو لم يقع بهذا وذلك وقع بذلك وبهذا وهو محال .

(١) أقول : المجوس من الثنوية يقولون إن فاعل الخير « يزدان » وفاعل الشر « أهرمن » ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن فعل الخير والشر ، والمانوية يقولون إن فاعلهما النور والظلمة ،والديصانية يذهبون إلى مثل ذلك ، والجميع يقولون بأن الخير هو الذى يكون جميع أفعاله خيرا والشرير هو الذى يكون أفعاله شراً ، ومحال أن يكون فاعلهما واحدا وجوابهم أن الخير والشر لايكونان لذاتيهما خيراً وشرا بل بالإضافة إلى غيرهما ، وإذا أمكن أن يكون شيء واحد بالقياس إلى واحد خيرا وبالقياس إلى غيره شرا أمكن أن يكون فاعل ذلك الشيء واحدا .

(٢) أقول : أصل الجواب أن المحال لذاته غير مقدور ، أما المحال لغيره ممكن لذاته فكونه مقدوراً لا ينافي كونه محالا لغيره .

وأما عباد فإنه زعم أن ماعلم الله أنه يكون فهو واجب وماعلم أنه لايكون فهو ممتنع والواجب والممتنع غير مقدور .

والجواب: أن هذا يقتضى أن لايكون لله تعالى مقدور أصلا لأن كل شىء فهو أما معلوم الوجود أو معلوم العدم ثم نقول إنه وإن كان واجبا نظراً إلى العلم لكنه ممكن فى نفسه فكان مقدورا ، ولأن العلم بالوقوع تبع الوقوع الذى هو تبع القدرة والمتأخر لايبطل المتقدم[1] .

أما البلخى فقد زعم أن الله تعالى لايقدر على مثل مقدور العبد لأن مقدور العبد إما طاعة أو سفه أو عبث وذلك على الله محال .

والجواب :أن الفعل فى نفسه حركة أو سكون مثلا وكونه طاعة وسفها أو عبثا أحوال عارضة له من حيث كونه صادرا عن العبد والله تعالى قادر على مثل ذات ذلك الفعل .

أما أبو على وأبو هاشم وأتباعهما فقد زعموا أن الله تعالى قادر على مثل مقدور العبد لكنه غير قادر على نفس مقدوره ، لأن المقدور من شأنه أن يوجد عند توفر دواعى القادر وأن يبقى على العدم عند توفر صارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله تعالى لكان إذا أراد الله تعالى وقوعه وكره العبد وقوعه يلزم أن يوجد لتحقق الداعى وأن لايوجد لتحقق الصارف وهو محال .

والجواب : أن البقاء على العدم عند تحقق الصارف ممنوع مطلقا بل ذلك إنما يجب إذا لم يقم مقامه سبب آخر مستقل ، وهذا أول المسألة[2] .

(مسألة: اتفق أصحابنا على أنه تعالى عالم بالعلم قادر بالقدرة حى بالحياة خلافا للفلاسفة والمعتزلة)

وأهم المهمات فى هذه المسألة الكشف عن محل النزاع فنقول : أما نفاة الأحوال فقد زعموا أن العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان زائدتان على الذات ، واعترف أبو على وأبو هاشم بهذا الزائد إلا أنهم قالوا لايسمى هذه الأمور علما وقدرة بل عالمية وقادرية فيكون الخلاف فى الحقيقة لفظيا ، بل ذهب أبو هاشم إلى أنها أحوال والحال لاتعلم ولكن تعلم الذات عليها .

وعندنا أن هذه الأمور معلومة فى نفسها وقول أبى هاشم باطل قطعا لأن ما لايتصور فى نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره ، وأما أبو على الجبائى فإنه سلم فيها أنها معلومة فعلى هذا لايبقى بينه وبين نفاة الأحوال منا خلاف معنوى البتة ، وأما مثبتو الحال منا فقد زعموا أن عالمية الله تعالى صفة معللة لمعنى قائم به وهو العلم وهو لايتحقق الخلاف بينهم وبين المعتزلة فى المعنى ، وأما نحن فلا نقول ذلك، لأن الدلالة مادلت إلا على إثبات

---

(١) أقول : المتأخر لايبطل المتقدم لا يوجبه أيضا بل المتقدم هو الذى يوجب المتأخر إذا كان المتقدم بالعلية ، وأصل هذا الجواب مامر فى المذهب المتقدم .

(٢) أقول : إنما يمكن كون المقدور مشتركا إذا أخذ غير مضاف إلى أحدهما بعد الإضافة إلى أحدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الإضافة والمقدور غير المضاف يمكن إضافته إلى كل واحد على سبيل البدل ، والمراد من كون مقدور أحدهما مقدور الآخر .

أمر زائد على الذات فأما دلى الأمر الثالث فلا دليل عليه البتة لا فى الشاهد ولا فى الغائب[١] .

أما الفلاسفة فمن مذهبهم أن العلم عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فى العالم ، فإذا كانت المعلومات مختلفة فى الماهيات فيكون علم الله تعالى بالمعلومات أمور زائدة على ذاته وهى من لوازم ذاته ، وقد صرح ابن سينا بذلك فى النمط السابع من كتاب الإشارات ، وعلى هذا فقد سلموا أن علم الله تعالى معنى قائم بذاته إلا أنهم يعبرون عن هذا المعنى بعبارة أخرى فيقولون علم الله تعالى صفة خارجة عن ذات الله تعالى متقومة بتلك الذات ، فكأنهم عبروا عن المعنى بالصفة الخارجة وعن القيام بالذات بالتقوم بالذات ، فظهر أنهم يساعدون فى هذه المسألة عن المعنى ، بل يبقى الخلاف بينهم وبين مثبتى الحال منا فإنهم لا يقولون إلا بالذات ، وتلك الصور اللازمة للذات ومثبتو الحال منا قالوا بأمور ثلاثة الذات والعالمية والعلم ، فظهر أن الذى يقوله نفاة الحال منا متفق عليه بين كل من أقر بكون الله تعالى عالما قادرا[٢] .

لنا أنا بعد العلم بكونه تعالى موجودا يفتقر إلى دليل آخر يدل على كونه عالما قادرا والمعلوم ثانيا غير المعلوم أولا فعلمه تعالى زائد على ذاته[٣] .

احتج الخصم بأمور ،

---

(١) أقول : أكثر هذا الكلام نقل المذاهب .

وقوله : فى ابطال قول أبى هاشم أن مالا يتصور فى نفسه استحال التصديق بثبوته فى غيره فيه نظر ، لأنه إن كان المراد أن مالا يتصور بانفراده استحال التصديق بثبوته فذلك غير مسلم لأن النسب لا تتصور بانفرادها وقد يصدق بثبوتها لغيرها ، وإن كان المراد أن مالا يتصور أصلا فهو حق .

وقوله : الخلاف بين أبى على وأبى هاشم وبين أصحابنا لفظى فيه نظر ، لأن الزائد عندهم ليس بموجود ولا معدوم وهو معلول العلم الذى ليس زائدا على الذات ، وعند أصحابنا أن العلم زائد وهو موجود والباقى ظاهر .

(٢) أقول : ابن سينا صرح بكون العلم صورة زائدة على الذات ولم يذكر قوله فى القدرة ، ثم ذكر أخيرا أن قولنا يوافق قول من أقر بكونه تعالى عالما قادرا ، والفلاسفة يقولون إن علم الله تعالى فعل يوجد به ما هو صادر عنه والعلم والقدرة والإرادة عندهم واحد بالحقيقة مختلف بالاعتبار ، ونحن لا نقول بذلك ، وهم يقولون العلم ليس بمحمول على الذات إنما هو مبدأ العالمية المحمولة على الذات ، فالعالمية هى الصفة وهم أيضاً لا يقولون بها .

(٣) أقول : افتقار العلم بالوجود إلى دليل آخر يدل على العلم لا يدل على تغاير الوجود والعلم ، فان الدليل الدال على وجود الصانع مغاير للدليل الدال على أنه واحد ، ومع ذلك لا يلزم كون الصانع الموجود غير ذلك الواحد وأيضاً إذا دل الدليل على وجوده وآخر على كون وجوده عين ذاته لم يدل ذلك على أن وجوده غير كون وجوده غير ذاته يدل ذلك على تغاير الاعتبارين لا على تغاير الحقيقتين .

أحدها : أن علمه لو كان زائدا على ذاته لـكان مفتقراً إلى ذاته فيكون ممكنا لذاته واجبا لعلة وتلك العلة ليست إلا تلك الذات والموصوف به ليس إلا الذات فتكون الذات فاعلة وقابلة معا وهو محال .

وثانيها : أن عالمية الله تعالى واجبة والواجب يستغنى بوجوه عن العلة .

وثالثها : لو كان له علم قديم لـكان مشاركا للذات فى القدم وذلك يقتضى تماثلها ، وأن لا يكون أحدهما بكونه ذاتا والآخر صفة أولى من العكس لأنها تكون مغايرة للذات فيلزم القول بقدماء مغايرة .

ورابعها : أن علم الله تعالى المتعلق بمعلومنا يجب أن يكون مثلا لعلمنا فيلزم من حدوث علمنا حدوث علمه .

وخامسها : أن العلم بكل المعلوم غير العلم بغيره على ما تقدم ومعلومات الله تعالى غير متناهية فيلزم أن يكون له علوم غير متناهية .

والجواب عن الأول قد تقدم .

وعن الثانى : أنه إنما يتوجه على من أثبت عالميته ثم يعللها بمعنى ونحن لا نقول به ، وأيضا فبتقدير القول نقول الواجب متى لا يعلل إذا كان واجبا بذاته أو بغيره ، والأول مسلم لكن لم قلت أن عالمية الله تعالى واجبة لذاته بل هذا أول المسألة ، والثانى باطل لأن وجوب العالمية بالعلم لا يوجب استغناؤه عنه كما فى الشاهد .

وعن الثالث : أن الاشتراك فى القدم اشتراك فى الوصف سلبى أو ثبوت وذلك لا يوجب التماثل أصلا كما أن الضدين لا يلزم من اشتراكهما فى التضاد تماثلهما .

وعن الرابع : أنكم إن عنيتم بالتغاير كون كل واحد منهما مخالفا للآخر فهو كذلك ، لكنا لا نطلق هذا اللفظ لعدم الإذن وإن عنيتم جواز المفارقة فى الزمان والمكان والثبوت والعدم فلم قلتم به ، وإن عنيتم معنى ثالثا فبينوه .

وعن الخامس : أن علمه المتعلق بمعلومنا مع علمنا يشتركان فى التعلق بذلك المعلوم ، ولا يلزم من اشتراك الشيئين فى بعض اللوازم تماثلهما ، ولئن سلمناه لكن لا يلزم من حدوث علمنا حدوث علمه كما لا يلزم من كون وجوده تعالى مساويا لوجودنا فى كونه وجودا حدوث وجوده .

وعن السادس : أن ما ألزمتم علينا فى العلم يلزمكم فى نفس العالمية وهذه المعارضة لازمة على جميع الشبه[1] وبالله التوفيق .

---

(١) أقول : قوله الجواب عن الأول قد تقدم يريد به تجويز كون الشىء فاعلا وقابلا وفى تفسير التغاير بجواز المفارقة فى أحد الأمور الأربعة موضع نظر ، وذلك لأن كثيرا من العلل والمعلولات يمتنع المفارقة مع وجوب تغايرها ، والأولى أن يقال المتغايران هما ذاتان والذات لا تغاير صفتها لأن صفتها لا تكون مغايرة بالذات لها أولا ذات لها ولمثل ذلك لا تتغاير الصفات .

وما قال فى الجواب عن الخامس ففيه نظر لأن العلم على تقدير كونه نسبة أو تعلقا إلى معلوم فالنسب التى تكون إلى معلوم واحد تكون متماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود ولا فى الوجود على وجوده وعلى وجودـــه .

(مسألة : البارى تعالى ليس مريدا لذاته وهو قول أبى على وأبى هاشم والخلاف فيه مع النجار)

لنا ما تقدم فى مسألة العلم ، واحتج أبو على وأبو هاشم على أنه تعالى ليس مريدا لذاته بأنه لو كان كذلك لكان مريدا لجميع المرادات ، كما أنه لما كان عالما لذاته كان عالما بكل المعلومات ، لكن ذلك محال ، لأن زيدا إذا أراد موت رجل وعمرو أراد حياته فلو كان الله تعالى مريدا لكل المرادات للزم أن يكون مريدا لموته وحياته معا وهو محال ، ولقائل أن يقول : لم قلت لو كان مريداً لذاته لكان مريدا لكل المرادات ، والقياس على العلم لا يسمن ولا يغنى من جوع .

وقولهم : لما كانت المريدية صفة ذاتية لم يكن تعلقها ببعض المرادات أولى من تعلقها بالباقى فقد عرفت ضعفه[1] .

(مسألة : لا يجوز أن يكون الله تعالى مريدا بإرادة حادثة خلافا للمعتزلة والكرامية)

فهو تعالى مريد بإرادة محدثة لا فى محل وأما عند الكرامية فهو مريد بإرادة يخلقها فى ذاته لنا أن إحداث الشىء لا يصح إلا بالإرادة على ما تقدم ، فلو كانت الإرادة حادثة لافتقرت إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل[2] .

← ما يقع بالتشكيك ، والواقع بالتشكيك لا يوجب المساواة فى اللوازم ، أما الأمور المتماثلة بحسب اشتراكها فى اللوازم .

والجواب عن السادس إلزامى وهو أن الدليل الذى اقتضى كون العلم بالمعلومات مختلفة اقتضى كون العالمية بحسبها مختلفة متعذرة ، وهذا الجواب يكون على أبى هاشم وأبى على القائلين بأن العالمية زائدة على الذات والعلم ليس بزائد على الذات وأنهم أوردوا إلزام تكثر العلوم على القائلين بكون العلم زائدا عارضوهم بوجوب تكثر العالمية بغير هذا الدليل .

قوله: وهذه المعارضة واردة على جميع الشبه يعنى أن المعارضة بالعالمية واردة على الشبه الست التى يوردونها فى الرد على من يقول بكون العلم زائدا على الذات .

(١) أقول : ما تقدم فى مسألة العلم وهو أن كون العلم بذاته مغايرا للعلم بإرادته يقتضى تغايرهما وقياس الإرادة على العلم لا يفيد التعين لكونه تمثيلا ولا إلزام لأن المقيس عليه ممنوع وهو كون العلم له بذاته .

وقوله: وقد عرفت ضعفه إشارة إلى أن الإرادة على تقدير كونها ذاتية لم لا يجوز أن تتعلق ببعض المرادات دون البعض .

(٢) أقول : لهم أن يقولوا عليه أنكم أبيتم الإرادة لترجح أحد وقتى الإيجاد على سائر أوقاته وجوزتم أن للقادر أن يرجح أحد مقدوريه على الآخر من غير مرجح ، فلم لا يجوز أن يصدر عن القادر إرادة بلا مرجح ثم تصير تلك الإرادة مرجحة لما عداها فلا يلزم التسلسل .

(مسألة: كلام الله تعالى قديم خلافا للمعتزلة والكرامية)

واعلم أن الجمهور منا يعتقدون أن المعتزلة يوافقوننا فى كونه تعالى متكلما ويخالفوننا فى قدم الكلام، فأما نحن قد بينا أن الذى يقول به المعتزلة فنحن نقول به من حيث المعنى والذى نقول به فهم لا يقولون به البتة، فإذا حاولنا مكالمة المعتزلة وجب علينا أن نحقق ماهية الكلام ثم نقيم الدلالة على أن الله تعالى موصوف بها ثم نقيم الدلالة على قدمها فإنهم يخالفوننا فى المواضع الثلاثة فنقول.

أما المقامان الأولان وهما المقامان الصعبان مع المعتزلة فقد تقدم القول فيهما.

وأما الثالث فالدليل عليه من وجهين.

الأول: أن القائل قائلان قائل اعترف بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وقائل أنكر ذلك، وكل من اعترف به قال إنه قديم، لأن المعتزلة والكرامية لم يعترفوا بكون الله تعالى موصوفا بهذا الكلام وإنما قالوا بحدوث الكلام الذى يكون حرفا وصوتا، وإذا ثبت ذلك فلو قلنا بحدوث هذا الكلام كان ذلك قولا ثالثا وهو خرق الإجماع وهو باطل.

الثانى: وهو أن يكون هذا الكلام لو كان محدثا لكان إما أن يحدث فى ذات الله تعالى فيكون محلا للحوادث وهو محال أو لا يحدث فيه وهو محال، لأن كون الله تعالى متكلما قد دللنا على أنه من صفاته وصفه الشىء يستحيل أن لا تكون حاصلة فيه وإلا لجاز أن يكون الجسم متحركا بحركة قائمة بالغير وذلك محال واحتجوا بأمور.

أولها: أن الأمر بلا مأمور عبث وهو غير جائز على الله تعالى.

وثانيها: أنه تعالى فى الأزل لو كان متكلما بقوله «إنا أرسلنا نوحا» وهو إخبار عن الماضى لكان كاذبا.

وثالثها: أن الأمة مجمعة على أن كلام الله ناسخ ومنسوخ وسور وآيات وذلك من صفات المحدثات.

والجواب عن الأول: أن عبد الله بن سعيد ذهب إلى أن كلام الله تعالى وإن كان قديما لكنه ما كان فى الأزل أمرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار فيما لا يزال كذلك وهذا فى غاية البعد، لأنا لما وجدنا فى النفس طلبا واقتضاء وبينا الفرق بينه وبين الإرادة أمكننا بعد ذلك أن نشير إلى ماهية معقولة وندعى ثبوتها لله تعالى، فأما الكلام الذى يغاير هذه الحروف والأصوات ويغاير ماهية الأمر والنهى والخبر فغير معلوم التصور فكان القول بثبوته لله تعالى فى الأزل محض الجهالة.

أما جمهور الأصحاب: فقد زعموا أن كلام الله تعالى كان أمرا ونهيا فى الأزل، ثم منهم من يقول المعدوم مأمور على تقدير الوجود وهذا فى غاية البعد، لأن الجماد إذا لم يجز أن يكون مأمورا فالمعدوم هو الذى هو نفى محض كيف يعقل أن يكون مأمورا ومنهم من قال إنه فى الأزل كان أمرا من غير مأمور، ثم لما استمر وبقى صار المكلفون بعد دخولهم فى الوجود مأمورين بذلك الأمر وضربوا له مثالا وهو أن الإنسان إذا أخبره النبى الصادق بأن الله تعالى سيرزقه ولدا ولكنه يموت قبل ولادته فإنه ربما قال لبعض الناس إذا أدركت ولدى بالغا فقل له أباك يأمرك بتحصيل العلم فههنا قد وجد الأمر والمأمور معدوم، حتى أنه لو بقى ذلك الأمر إلى أوان بلوغ ذلك الصبى لصار مأمورا بذلك الأمر.

وعن الثانى : أن الخبر فى الأزل واحد ولكنه مختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات وبحسب ذلك تختلف الألفاظ الدالة عليه كما فى العلم .

وعن الثالث : أن تلك الصفات عائدة إلى هذه الحروف والأصوات ولا نزاع فيه ، إنما الكلام فى الصفة القديمة التى دلت هذه العبارات عليها[١] .

(مسألة : هذه الصفة القديمة المسماة بالكلام عندنا واحدة خلافا لبعض أصحابنا)

فإنهم أثبتوا خمس كلمات الأمر والنهى والخبر والاستخبار والنداء . لنا حقيقة الكلام هى الخبر والأمر والنهى أيضا خبر ، لأنه إخبار عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك[٢] .

(مسألة: خبر الله تعالى صدق)

لأن الكذب نقص وهو على الله محال ، ولأنه لوكان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولوكان كذلك لاستحال منه الصدق ولكن التالى محال ، فإن كل من علم شيئا صح منه أن الخبر فى نفسه عنه خبرا صدقا وذلك معلوم بالضرورة .

لا يقال : هب أن ماذكرته يدل على أن ذلك الخبر القديم صدق لكنه لا يدل على كون هذه الألفاظ صدقا .

لأنا نقول للمعتزلة : هذا أيضاً لازم عليكم لأنكم جوزتم الحذف والإضمار لحكمة لا نطلع عليها وتجويز

---

(١) أقول قول عبد الله بن سعيد أن الكلام الأزلى قد يتغير باطل بوجه آخر وهو أن التغير لا يمكن إلا عنـــد انتقال أو حدوث شىء لا يمكن أن يتغير ، والأولى أن يقال الكلام وإن كان صفة قديمة يمكن كون الأصوات والحروف الدالة على تلك الصفة مى ما نزل على الأنبياء وسمعوها وبلغوها إلى أممهم فهى الموصوفة بالتغير والتكثير والنزول لا مدلولها التى هى تلك الصفة القديمة .

وقوله : هذا الكلام لو كان محدثا لكان إما أن يحدث فى ذات الله تعالى وهو ممنوع .

أقول : هذا هو مذهب الكرامية وهم يجوزون كونه تعالى محلا للحوادث .

وقوله: أو لا يحدث وهو محال لأن كونه تعالى متكلما من صفاته وصفة الشىء تستحيل أن لا تكون حاصلة فيه.

أقول : المتكلم صنعة والكلام يجوز أن يكون فى غيره كما أن الخالق والرازق صنعة والخلق والرزق لا يجب أن يكون موجودا فيه ، وباقى الكلام ظاهر .

(٢) أقول : أساليب الكلام ليست بمحصورة فى هذه الخمسة ومدلول هذه الخمسة وأكثر من الخمسة يمكن أن يكون واحدا هو القديم ، والدلائل كثيرة ولا فائدة فى جعل الكلام خبرا وحده ، فإن الخبر ليس بحقيقة تلك الصفة لتركبه عن ذكر المخبر عنه ، وذكر الخبر وارتباط الخبر يجوز مع تركبه أن يكون دليلا على مبدأ واحد ، وإذا كان كذلك فالقول بأن الأمر والنهى خبر لكونهما أخبارا عن ترتب الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشىء ، لأن المدلول بالذات يغاير المدلول بالعرض ضرورة .

ذلك يرفع الوثوق عن هذه الظواهر[١] .

(مسألة : نحن نعلم بالضرورة أن ذلك الكلام القديم مسموع الآن)

وهل يصح أن يكون مسموعا، هذا مما لم يقم عندى عليه دليل ، لأنا جوزنا رؤية ماليس بجسم ولا بعرض ، لأنه لما رأينا الجسم والعرض وثبت أنه لابد من علة مشتركة وأنه لامشترك إلا الوجود لاجرم قلنا يجوز رؤية كل موجود ، وأما فى هذه المسألة فالسمع لم يتعلق بالأجسام والأصوات حتى يفتقر إلى علة مشتركة ، بل السمع لم يتعلق بالأصوات فجاز أن تكون علة صحة المسموعية هى الصوتية فقط وحينئذ لايكون ذلك الكلام مسموعا[٢] .

(مسألة : زعم بعض فقهاء الحنفية أن التكوين صفة أزلية لله تعالى وأن المكون محدث)

فنقول لهم : القول بأن التكوين قديم ومحدث يستدعى تصور ماهية التكوين ، فإن كان المراد منه نفس مؤثرية القدرة فى المقدور فهى صفة نسبية والنسب لايوجد إلا عند وجود المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين ، وإن عنيتم صفة مؤثرة فى وجود الأثر فهى عين القدر وإن عنيتم به أمرا ثالثا فبينوه .

قالوا : القدرة صفة مؤثرة فى صحة وجود المقدورة والتكوين مؤثر فى نفس وجود المقدور .

قلنا القدرة لاتأثير لها فى كون المقدور فى نفسه جائز الوجود . لأن ذلك له لذاته وما بالذات لايكون بالغير فلم يبق إلا أن يكون تأثيرها فى وجود المقدور تأثيرها على سبيل الصحة لاعلى سبيل الوجوب ، فلو أثبتنا صفة أخرى لله مؤثرة فى وجود المقدور لكان تأثيرها فى المقدور ، وإن كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد وهو محال ، وإن كان على سبيل

---

(١) أقول : الحكم بأن الكذب يقتضى إن كان عقليا كان قولا بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وإن كان سمعيا لزم الدور .

وقوله : لوكان كاذبا لكان كاذبا بكذب قديم ولاستحال منه الصدق بنى على أن كلامه القديم هو عين الخبر ومع ذلك فهو خبر واحد لاغير ولم يصحح كل واحد منهما .

وماقال على المعتزلة ليس بوارد عليهم لأنهم يقولون هداية المكلفين وإزاحة عللهم واجبان على الله تعالى، وعلى تقدير تجويز مايرفع الوثوق عن كلامه تعالى يقع عنه الاختلال بالواجب وهو محال ، فهم لايجوزون الحذف والإضمار المقتضيين لحيرة المكلفين فى تكاليفهم ، فهذا ماعلى كلامه والأولى أن يثبت ذلك بإجماع جميع العقلاء وإن كانوا مختلفين فى تعليله .

(٢) لقائل أن يقول : الكيفيات المدركة بالسمع كالثقل والحدة والكيفيات بها تتقوم الحروف وتختلف باختلافها مغايرة للصوت المشترك المسموع مع الجميع والعلة المشتركة الفيضة صحة كونها مسموعة إما الوجود وإما العرضية ولامفهوم للعرضية إلا القيام بالغير والصفات قائمة بالغير ، فإذا لزم من صحة كون الكلام الذى صفته مسموعا كما قيل فى الرؤية ، وظاهر أن هذه وأمثالها بمحالات بعيدة عن العقل ، والحق الرجوع فى أمثال هذه المسائل إلى السمع والتوقف فيما لم يرد سمعا .

الوجوب لزم استحالة أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق ، وأيضاً فالقدرة تنافى هذه الصفة لأن الموجب بالذات لا يكون قادرا مختارا[1] .

(مسألة : الظاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى وراء السبع أو الثمانى)

وأثبت أبو الحسن الأشعرى اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى ، وأثبت أبو إسحاق الاسفرائينى صفة توجب الاستغناء عن المكان ، وأثبت القاضى صفات ثلاثة أخرى وهى إدراك الشم والذوق واللمس ، وأثبت عبد الله بن سعيد القدم صفة وراء البقاء ، وأثبت مثبتو الحال العالمية أمرا وراء العلم وكذا القول فى سائر الصفات ، وأثبت أبو سهل الصعلوكى الله تعالى بحسب كل معلوم علما وبحسب كل مقدور قدرة أثبت عبد الله بن سعيد الرحمة والكرم والرضا والسخط صفات وراء الإرادة .

والانصاف أنه لا دلالة على ثبوت هذه الصفات ولا على نفيها فيجب التوقف .

واحتج من حصر الصفات فى السابع أو الثامن بأنا كلفنا بكمال المعرفة وكمال المعرفة إنما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومعرفة جميع الصفات لا يتأتى إلا بطريق ولا طريق إلا الاستدلال بالأفعال والتنزيه عن النقائص ، وهذان الطريقان لا يدلان إلا على هذه الصفات .

والجواب : لم قلت إنا أمرنا بكمال المعرفة ، ولم لا يجوز أن يقال إنا ما أمرنا بأن نعرف من صفات

---

(١) أقول : إنما أخذ التكوين من قوله تعالى « إنما أمرنا لشىء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون » فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالأمر ، والكلمة والتكوين والاختراع والإيجاد والخلق ألفاظ تشترك فى معنى وتتباين بمعانى والمشترك فيه كون الشىء موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وهى أخص تعلقا من القدرة ، لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات وهى قائمة لما يدخل منها فى الوجود وليست صفة سلبية تتعقل مع المنتسبين بل هى صفة تقتضى بعد حصول الأثر تلك النسبة .

وأما ادعاء أنهم قالوا القدرة مؤثرة فى صحة وجود المقدور فليس بصحيح ، إنما الصحيح أن القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته إلى الفعل الحادث كنسبة الإرادة إلى المراد والعلم والقدرة لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه وقالوا بأزليته لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى .

وقوله : وإن كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشىء لأن ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا يعنى إذا أراد الله تعالى خلق شىء من مقدوراته كان حصول ذلك الشىء واجبا فيه ، لا بمعنى أنه كان واجبا أن يخلقه .

قوله : إن عنيتم به صفة مؤثرة فى وجود الأثر فهو عين القدرة وجوابه أن القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات أثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من إثبات التكوين جمع المثلين ، لأن متعلق القدرة غير متعلق التكوين فهذا ما يمكن أن يقال من جانبهم ، والحق أن القدرة والإرادة بمجموعين هما اللذان يتعلقان بوجود الأثر ولا حاجة معهما إلى إثبات صفة أخرى .

الله تعالى إلا القدرة التي يتوقف على العلم بها تصديق محمد عليه السلام ،سلمناه لكن لانسلم أنه لابد من الدليل سيا وعندنا التكاليف بأسرها تكليف ما لا يطاق ، سلمناه لكن لم قلت إن الاستدلال بالأفعال وتنزيه الله عن النقائص لايدل إلا على هذه الصفات[١] .

(مسألة : ذهب ضرار من المتكلمين والغزالي من المتأخرين

إلى أنا لانعرف حقيقة ذات الله تعالى وهو قول الحكماء)

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة .

حجة المتكلمين منا ومن المعتزلة أنا نعرف وجوده ووجوده عين ذاته فلا بد وأن نعلم ذاته ، وإلا لكان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا .

حجة الفريق الثاني من وجهين .

الأول : أما المعلوم عندنا منه سبحانه ، إما السلوب كقولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ، ولا شك أن الماهية مغايرة لسلب ماعداها عنها ، وإما الإضافات كقولنا قادر عالم فلاشك أن الماهية مغايرة لهذه الإضافات لأن المعلوم عندنا من قدرة الله تعالى أنه أمر مستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة فماهية القدرة مجهولة والمعلوم ليس إلا هذا اللازم وهو التأثير المخصوص ، وكذلك المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس إلا أنه أمر يلزمه الإحكام والإتقان في الفعل فماهية ذلك العلم غير هذا الأثر ، والمعلوم ليس إلا هذا الأثر ، فظهر أن ماهية صفات الله تعالى غير معلومة لنا ، وبتقدير أن تكون معلومة لكن العلم بالصفة لا يستلزم العلم بماهية الموصوف على التفصيل ، ولما دل الاستقراء على سبيل الإنصاف أنا لانعلم من الله تعالى إلا السلوب والإضافات ، وثبت أن العلم بهما لا يستلزم العلم بالماهية ثبت أنا لا نعلم حقيقة الله تعالى .

الثاني : أنا قد بينا في أول هذا الكتاب أنه لا يمكننا أن نتصور شيئا إلا الذي ندركه بحواسنا أو نجده من نفوسنا أو نتصوره من عقولنا أو مايتركب عن أحد هذه الثلاثة ، فالماهية الإلهية خارجة عن هذه الأقسام الثلاثة فهي غير معلومة لنا[٢] .

---

(١) أقول : مثبتو الحال القائلون بأن العالمية صفة لايقولون أن العلم صفة بل يقولون العالمية معللة بالعلم والعلم معنى فلايزيدون على صفة واحدة من باب العلم وكذلك في سائر الصفات ، والذين يقولون بالصفات الزائدة لا يقولون إن إثبات الصفات يكون من جهة الأفعال أو التنزيه فقط ، بل يقولون السمع أيضاً طريق آخر في أمثالها وإنما أثبتوها لورود النص بها وكونها غير مرادفة لسائر الصفات .

(٢) أقول : القول بأن المعلوم منه تعالى أما السلوب والإضافات ليس بمسلم عند المتكلمين ، لأنهم يقولون وجود الله تعالى معلوم وليس هو صفة سلبية ولا إضافية والحكماء يقولون في الجواب عنه إن الموجود المعلوم هو المشترك الذي يحمل عليه تعالى وعلى غيره لا بالسواء بل بالتشكيك والموضوع بهذا المحمول هو حقيقته تعالى الواجب وجودها لذاته التي لايعبر عنها إلا بوصف سلبي أو إضافي ، فيقال مثلا الوجود القائم بذاته الذي ليس يعارض لماهية ولو نحتاهذا هو الأمر المشترك المقارن للسلوب ، أو تلك الحقيقة فغير معلومة لغيره تعالى ←

(مسألة : الله تعالى يصح أن يكون مرئيا خلافا لجميع الفرق)

أما الفلاسفة والمعتزلة فلا إشكال فى مخالفتهم ، وأما المشبهة والكرامية فلأنهم إنما جوزوا رؤيته لاعتقادهم كونه تعالى فى المكان والجهة ، وأما بتقدير أن يكون هو تعالى منزها عن الجهة فهم يحيلون رؤيته ، فثبت أن هذه الرؤية المنزهة عن الكيفية مما لا يقول به أحد إلا أصحابنا .

وقبل الشروع فى الدلالة لا بد فى تلخيص محل النزاع ، فإن لقائل أن يقول إن أردت بالرؤية الكشف التام فذلك مسلم لأن المعارف تصير يوم القيامة ضرورية ، وإن أردت بها الحالة التى نجدها من أنفسنا عند إبصارنا الأجسام فذلك مما لا نزاع فى انتفائه لأنه عندنا عبارة عن ارتسام صورة المرئى فى العين أو عن اتصال الشعاع الخارج من العين إلى المرئى أو عن حالة مستلزمة لارتسام الصورة أو لخروج الشعاع وكل ذلك فى حق الله تعالى محال ، وإن أردت به أمرا ثالثا فلا بد من إفادة تصوره فإن التصديق مسبوق بالتصور .

والجواب : أنا إذا علمنا الشىء حال مالا نراه ثم رأيناه فإنا ندرك تفرقة بين الحالين ، وقد عرفت أن تلك التفرقة لا يجوز عودها إلى ارتسام الشبح فى العين ولا إلى خروج الشعاع منها فهى عائدة إلى حالة أخرى مسماه بالرؤية ، فندعى أن تعلق هذه الصفة بذات الله تعالى جائز هذا هو البحث عن محل النزاع .

والمعتمد أن الوجود فى الشاهد علة لصحة الرؤية فيجب أن يكون فى الغائب كذلك وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه .

أحدها : أن وجود الله تعالى عين ذاته وذاته مخالفا لغيره فيكون وجوده مخالفا لوجود غيره ، فلم يلزم من كون وجودنا علة لصحة الرؤية كون وجوده كذلك .

سلمنا أن وجودنا يساوى وجود الله تعالى ومجرد كونه وجوداً .

لكن لانسلم أن صحة الرؤية فى الشاهد مفتقرة إلى العلة ، فإنا بينا أن الصحة ليست أمراً ثبوتيا فتكون عدمية وقد عرفت أن العدم لا يعلل .

سلمنا أن صحة رؤيتنا معللة فلم قلت إن العلة هى الوجود .

قالوا : لأنا نرى الجوهر واللون قد اشتركا فى صحة الرؤية والحكم المشترك لابد له من علة مشتركة ولا مشترك إلا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لأنه عبارة عن وجود مسبوق بالعدم والعدم نفى محض والعدم السابق لا دخل له فى التأثير فيبقى المستقل بالتأثير محض الوجود .

← وأما الدليل الثانى فهو مما اخترعه بناء على مذهبه فى التصورات .

وقوله لا يمكننا أن نتصور إلا الذى ذكره فمحتاج إلى البيان ، ولم لا يجوز أن يكون البعض مما ذكره ملزوما لمعرفته واللازم لا يكون مما ذكره لأنه يريد بما يتصوره من عقولنا البديهيات لا غير .

وصاحب الكتاب يذهب إلى أن ماهيته تعالى غير وجوده ولذلك يذهب إلى أن وجوده معلوم وماهيته غير معلومة .

فنقول لا نسلم الجوهر مرئى على ماتقدم .

سلمناه لكن لا نسلم أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها فى اللون مرئيا فلم لا يجوز أن يقال الصحتان نوعان تحت جنس الصحة .

تحقيقه أن صحة كون الجوهر مرئيا يمنع حصولها فى اللون لأن اللون يستحيل أن يرى جوهراً والجوهر يستحيل أن يرى لونا وهذا يدل على اختلاف هاتين الصحتين فى الماهية .

سلمنا الاشتراك فى الحكم فلم قلت إنه يلزم من الاشتراك فى الحكم الاشتراك فى العلة .

بيانه ماتقدم من جواز تعليل الحكمين المتماثلين بعلتين مختلفتين .

سلمنا وجوب الاشتراك فلم قلت إنه لامشترك سوى الحدوث والوجود وعليكم الدلالة ، ثم نحن نذكره وهو الإمكان ، ولا شك أن الإمكان مغاير للحدوث .

فإن قلت : الإمكان عدمى .

قلت : فإمكان الرؤية أيضا عدمى ولا استبعاد فى تعليل عدمى بعدمى .

سلمنا أنه لامشترك سوى الحدوث والوجود ، فلم قلت إن الحدوث لا يصلح .

قوله : لأنه عبارة عن مجموع عدم ووجود .

قلنا : لا نسلم بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم ومسبوقية الوجود بالعدم غير نفس العدم والدليل عليه أن الحدوث لا يحصل إلا فى أول زمان الوجود وفى ذلك الزمان مستحيل حصول العدم ، فعلمنا أن الحدوث كيفية زائدة على العدم .

سلمنا أن المصحح هو الوجود فلم قلت إنه يلزم من حصوله فى حق الله تعالى حصول الصحة فإن الحكم كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر فيه أيضا انتفاء المانع فلعل ماهية الله تعالى أو ماهية صفة من صفاته ينافى هذا الحكم .

مما يحققه : أن الحياة مصححة للجهل والشهوة ، ثم إن حياة الله تعالى لاتصححها إما لأن الاشتراك ليس إلا فى اللفظ أو اشتركا فى المعنى لكن ماهية ذات الله تعالى وماهية صفة من صفاته ينافيهما ، وعلى التقديرين فإنه يجوز فى هذه المسألة ذلك أيضا .

سلمنا أنه لم يوجد المنافى لكن لم لا يجوز أن يكون حصول هذه الرؤية فى أعيننا موقوفا على شرط يمتنع تحققه بالنسبة إلى ذات الله تعالى ، فإنا لانرى المرئى إلا إذا انطبعت صورة صغيرة متساوية للمرئى فى الشكل فى أعيننا ، وفى المحتمل أن يكون حصول الحالة المسماة بالرؤية مشروطا بحصول هذه الصورة أو كان مشروطا بحصول المقابلة ، ولما امتنع حصول هذه الأمور بالنسبة إلى ذات الله لاجرم امتنع علينا أن نرى ذات .

الله تعالى (١) .

والمعتمد فى المسألة الدلائل السمعية .

أحدها : أن رؤية الله تعالى معلقة باستقرار الجبل وهو ممكن والمعلق على الممكن ممكن فالرؤية ممكنة (*) .

فإن قيل لا نسلم أنه علق الرؤية على شرط ممكن بل على شرط محال ، لأنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا وذلك محال ، وإنما قلنا أنه علقها على استقرار الجبل حال كونه متحركا لأن صيغة إن إذا دخلت على الماضى صارت بمعنى المستقبل فقوله إن استقر أى لو صار مستقراً فى الزمان المستقبل فسوف ترانى ثم أنه فى الزمان المستقبل إما أن يقال أنه صار مستقراً أو ماصار مستقراً، فإن صار مستقراً وجب حصول الرؤية لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط فلما لم تحصل الرؤية بالإجماع علمنا أن الجبل لم يستقر وإذا لم يكن مستقراً كان متحركا ضرورة أنه لا واسطة بين الحركة والسكون فإن الجبل حال ماعلق الله الرؤية باستقراره كان متحركا، ومعلوم أن استقرار المتحرك حال كونه متحركا محال ، فثبت أن الشرط ممتنع فلا يلزم القطع لجواز المشروط .

والجواب : سلمنا أن الجبل فى تلك الحال كان متحركا لكن الجبل بما هو جبل يصح السكون عليه والمذكور فى الآية ليس إلا ذات الجبل وأما المقتضى لامتناع السكون فهو حصول السكون ، فإذاً القدرة المذكورة فى الآية منشأ لصحة الاستقرار وما هو المنشأ لامتناع الاستقرار فغير مذكور فى الآية فوجب القطع بالصحة (٢) .

وثانيها : أن موسى عليه الصلاة والسلام سأل الرؤية ولو لم تكن الرؤية جائزة لكان سؤال موسى عبثا أو جهلا .

وثالثها : قوله تعالى « وجوه يومئذ ناضرة » والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو المرئى التماسا لرؤيته فإن كان الأول صح الغرض ، وإن كان الثانى تعذر حمله على ظاهره فلابد من حمله على

---

(١) أقول تلخيص دعوى الرؤية أن الحالة الحاصلة عند ارتسام الشبح فى العين أو خروج الشعاع منها المغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن أن يحصل مع عدم الارتسام وخروج الشعاع ، وعلى المانع منه الدليل ، فبهذا الوجه يقول إنها جائزة على الله تعالى ، ويحتاج فى إثبات كون تلك الحالة غير الكشف التام إلى دليل، والاستدلال بالقياس التمثيلى فى هذا الموضع كما بينه ضعيف واعتراضاته عليه واردة .

(٢) أقول : يمكن أن يقال على قوله المذكور فى الآية منشأ لصحة الاستقرار لا لامتناعه ، أن المذكور فى الآية هو وقوع السكون فى حال النظر إلى الجبل الذى عبر عنه بقوله عز من قائل فإن استقر مكانه لاصحة السكون التى تلزم ماهية الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال تلزم الحركة فلا يمكن معها صحة السكون.

وعلى قوله : وجوب حصول المشروط عند حصول الشرط مؤاخذة لفظية ، فإن من الواجب أن وجوب المشروط عند حصول شرط به تتم عليه العلة ، فإن حصول الشرط مطلقا لايوجب حصول المشروط ، إذا لم تكن العلة حاصلة أو كانت لكنها معوزة لشرط آخر .

(*) وهو قوله تعالى «قال رب أرنى أنظر إليك قال لن ترانى ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف ترانى» (المراجع).

الرؤية ، لأن النظر كالسبب للرؤية والتعبير بالسبب عن المسبب من أقوى وجوه المجاز .

لايقال : لم كان ذلك التأويل أولى من تأويلنا وهو أن يكون إلى واحد الآلاء فيكون المراد وجوه يومئذ ناظرة نعمة ربها منتظرة ، أو نقول المراد إلى ثواب ربها ناظرة ، لانا نقول أما الأول فباطل ، لأن الانتظار سبب الغم والآية مسوقة لبيان النعم .

وأما الثانى : فالنظر إلى الثواب لابد وأن يحمل على رؤية الثواب وإلا فتقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من النعم البتة ، وإذا وجب إضمار الرؤية لامحالة كان إضمار الثواب إضمارا للزيادة من غير دليل فوجب أن لايجوز[1] .

احتج الخصم بأمور .

أحدها : قوله تعالى « لا تدركه الأبصار » والاستدلال به من وجهين .

الأول : أن ما قبل هذه الآية وما بعدها مذكور فى معرض المدح فوجب أن تكون هذه الآية مدحا فإن إلقاء ما ليس بمدح فيما بين المدحين ركيك كما يقال فلان أجل الناس وآكل الخبز وأستاذ الوقت ، وإذا كان نفى الإدراك مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله محال .

الثانى : أن قوله تعالى: « لا تدركه الأبصار » يقتضى أن لاتدركه الأبصار فى شيء من الأوقات لأن قلنا تدركه الأبصار يناقض قولنا لاتدركه الأبصار بدليل أنه يستعمل كل واحد من القولين فى تكذيب الآخر ، وإذا صدق أحد النقيضين كذب الآخر فوجب كذلك قولنا لاتدركه الأبصار ، وإذا ثبت ذلك ثبت كذب قولنا يدركه بصر واحد أو بصران ضرورة أن لاقائل بالفرق .

وثانيها : أنه تعالى لو كان مرئيا لرأيناه الآن .

وثالثها : أنه لو كان مرئيا لكان مقابلا أو فى حكم المقابل وقولنا فى حكم المقابل احتراز عن رؤية الإنسان وجهه فى المرآة وعن رؤية الأعراض .

والجواب عن الأول : أنا نقول بموجب الآية لأن الإدراك هو رؤية الشيء من جميع جوانبه لأن أصله من

---

(١) أقول : للخصم أن يقول الآية تدل على أن الحال التى عبر عنها تعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة متقدمة على حالة استقرار أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار ، بدليل قوله تعالى « وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة » فإن فى حال استقرار أهل النار فى النار قد فعل بها الفاقرة ، وإن كان ذلك كذلك فانتظار النعمة بعد البشارة بها فرح يقتضى نضارة الوجه، وليس ذلك الانتظار سبب الغم كما أن من ينتظر خلعة الملك حسين وعدبها ويتيقن أنها تصل إليه عن قريب لايغم لانتظاره ذلك ، وانتظار العقاب بعد الإنذار بوروده غم عظيم يقتضى بسارة الوجه كمن ينتظر أن يعاقب حين يتيقن لورود العقاب عليه عن قريب .

وقوله : يجب إضمار الرؤية فى النظر إلى الثواب بمعنى الانتظار ليس بوارد لأن النظر عبارة إما عن الرؤية أو عن تقليب الحدقة نحو الثواب بعد الإشارة انتظارا لوصوله من النعم كما بينا فلا يحتاج إلى إضمار الرؤية .

اللحوق وذلك إنما يتحقق فى المرئى الذى يكون له جوانب ، ولما كان ذلك فى حق الله تعالى محالا لا جرم يستحيل أن يكون مدركا ، فلم قلت إنه ليس بمرئى .

وعن الثانى : أنا بينا أن عند حضور المرئى وحصول الشرائط لا تجب الرؤية ، سلمنا وجوبها فى المرئيات التى فى الشاهد دفعا للتشنيعات التى يذكرونها فلم قلت إنها واجبة فى رؤية الصانع ، وإن رؤية المخلوقات مخالفة لرؤية الله تعالى ، ولا يلزم من وجوب حصول رؤية المخلوقات عند حضور الشرائط وجوب رؤية الله تعالى عند حضور الشرائط .

وعن الثالث : أن قولهم المرئى يجب أن يكون مقابلا أو فى حكم المقابل عين المتنازع أو نقول نبعه أنه يجب أن يكون كذلك فى الشاهد ، فلم قلت إنه يجب أن يكون كذلك فى الغائب وتقريره ما ذكرناه الآن[1] .

(مسألة : الإله تعالى واحد)

لأنا لو قدرنا إلهين لكان إما أن يصح من أحدهما أن يفعل فعلا على خلاف الآخر أو لا يصح ، فإن صح فلنقدر ذلك لأن ما ليس يمتنع لا يلزم من فرض وقوعه محال ، وإلا لكان ممتنعا لا ممكنا ، وعند وقوع ذلك الاختلاف فإما أن يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو محال ، أو لا يحصل مرادهما وهو أيضاً محال ، لأن المانع من وجود مراد كل واحد منهما وجود مراد الآخر فامتناع مراد كل واحد منهما متوقف على حصول مراد الآخر ، فلو امتنعا معا لوجدا معا وهو محال ، أو يحصل مراد أحدهما دون مراد الثانى وهو أيضا محال لأن كل واحد منهما قادر على ما لا نهاية له فلا يكون أحدهما أولى بالرجحان ، ولأن الذى لا يحصل مراده يكون عاجزا فعاجزيته إن كانت أزلية فهو محال ، لأن العجز إنما يعقل عما يصح وجوده ، ووجود المخلوق الأزلى محال ، فالعجز عنه أزلا محال ، وإن كانت حادثة فهو محال ، لأن هذا إنما يعقل لو كان قادرا فى الأزل ثم زالت قادريته وذلك يقتضى عدم القديم وهو محال ، وأما إن امتنعت المخالفة فهو باطل .

لأنه إذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل مقدوره فحينئذ يصح من هذا فعل الحركة لولا الآخر ومن الآخر فعله السكون ، لولا هذا فما لم يقصد أحدهما إلى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد إلى فعله ، لكن ليس تقدم قصد أحدهما على الآخر أولى من العكس ، فإذاً يستحيل أن يصير قصد أحدهما مانعا للآخر من القصد وصحة المخالفة .

---

(٢) أقول : نفى الإدراك عنه تعالى مدح فالإدراك نقص ليس بشى لأن المدح يكون له نفى الإدراك البصرى فالنقص يكون هو الإدراك ، والله تعالى منزه عن ذلك بالاتفاق .

وقوله : إدراك الشىء بمعنى الإبصار رؤيته من جميع جوانبه ليس بصحيح ، لأنهم يقولون أدرك الشمس والنار ولم يريدوا به إدراكهما من جميع جوانبهما .

والجواب الصحيح : أنه تعالى نفى الإدراك بالأبصار الذى من شرطه ارتسام الشبح أو خروج الشعاع ، وأما الحالة التى تحصل بعد حصول أحد هذين الشيئين من غير حصول أحدهما فلم ينفه .

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال أنهما لكونهما حكيمين لا يريد وذلك الأصلح واحد فلا جرم يجب توافقهما.

قلنا: الفعل إما أن يتوقف على الداعى أولا يتوقف، فإن توقف على الداعى لا مجال من العبد أن يختار الفعل القبيح ألا إذا خلق الله فيه داعيا يدعوه إليه، وإذا كان الداعى إلى القبيح موجبا للقبح كان قبيحا، وإذا كان الفاعل لذلك الداعى هو الله تعالى لم يجب أن يكون فعل الله حسنا بالتفسير الذى تريدونه، فلم يلزم اتفاق الإلهين على الفعل الواحد فصحت المخالفة بينهما، وإن لم يتوقف الفعل الداعى جاز فى الضدين المتساويين فى الحسن والقبح أن يختار أحد الإلهين إيجاد أحدهما والإله الآخر إيجاد الآخر وحينئذ تحصل المخالفة بينهما[1].

القسم الثالث فى الأفعال

(مسألة: زعم أبو الحسن الأشعرى أنه لا تأثير لقدرة العبد فى مقدوره أصلا بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى)

وزعم القاضى أن ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى، وكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد.

وزعم الأستاذ أبو إسحاق أن ذات الفعل وصفاته تقع بالقدرتين.

وزعم إمام الحرمين أن الله تعالى موجد للعبد القدرة والإرادة ثم هما يوجبان وجود المقدور وهو قول الفلاسفة ومن المعتزلة قول أبى الحسن البصرى.

وزعم الجمهور من المعتزلة أن العبد موجد لأفعاله لا على نعت الإيجاب بل على صفة الاختيار.

لنا وجوه.

الأول: أن العبد حال الفعل إما أن يمكنه الترك أولا يمكنه فإن لم يمكنه الترك فقد بطل قول المعتزلة وإن أمكنه، فإما أن لا يفتقر ترجيح الفعل على الترك إلى مرجح وهو باطل، لأنه تجويز لأحد طرفى الممكن على الآخر لا لمرجح، أو يفتقر ذلك المرجح إن كان من فعله عاد التقسيم وإلا يتسلسل، بل ينتهى لا محالة إلى مرجح

---

(١) أقول: قد مر امتناع وجود واجبى الوجود لذاتيهما وذلك يكفى فى إثبات هذا المطلوب، وأما هذا الدليل فيدل على امتناع كون الإلهين متساويين من كل الوجوه ولا يدل على امتناع كون آلهة مترتبة يقدر العالى منها يمنع السافل بما يريده من غير عكس، ومذهب أكثر المشركين هو هذا.

وقوله فعل خالق الداعى إلى القبيح لا يكون حسنا ليس بشىء، لأن القائل بالحسن والقبح لا يسلم أن خالق ما هو موجب للقبيح قبيح، فإن خالق الكفار مع قدرهم ودواعيهم خالق ما يوجب الكفر وذلك غير قبيح عندهم وذلك لأن وجوب الكفر عن القدرة والداعى معا لا ينافى الاختيار، وإذا كان المخلوق مختارا لم يتأد قبح فعله إلى فاعله، وباقى الكلام ظاهر، وقد يمكن أن يتبين هذه المسألة بالسمع، لأن صحة السمع غير موقوف على القول بوحدة الإله.

لا يكون من فعله ، ثم عند حصول ذلك المرجح إن أمكن أن لا يحصل ذلك الفعل فلنفرض ذلك وحينئذ يحصل الفعل تارة ولا يحصل أخرى ، مع أن نسبة ذلك المرجح إلى الوقتين على السواء ، فاختصاص أحد الوقتين بالحصول ووقت الآخر بعدم الحصول يكون ترجيحا لأحد طرفي الممكن المتساوى على الآخر من غير مرجح وهو محال ، وإن امتنع أن لا يحصل فقد بطل قول المعتزلة بالكلية ، لأنه متى حصل المرجح وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع فلم يكن العبد مستقلا بالاختيار فهذا كلام قاطع .

الثانى . لو كان العبد موجبا لأفعال نفسه لكان عالما بتفاصيلها ، إذ لو جوزنا الإيجاد من غير علم بطل دليل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن القصد الكلى لا يكفى فى حصول الجزئى ، لأن نسبة الكلى إلى جميع الجزئيات على السوء فليس حصول بعضها أولى من حصول الباقى فثبت أنه لا بد من القصد الجزئى وهو مشروط بالعلم الجزئى فثبت انه لو كان موجدا لأفعال أنفسه لكان عالما بتفاصيلها ، لكنه غير عالم بتفاصيلها أولا ففى حق النائم ، وأما ثانيا فلأن الفاعل للحركة البطيئة إقد فعل السكون فى بعض الأحياز والحركة فى بعضها مع أنه لا شعور له بالسكون ، أما ثالثا فلأن عند أبى على وأبى هاشم مقدور العبد ليس نفس التحصيل فى الحيز بل علة ذلك التحصيل مع أنه لا شعور لأكثر الخلق بتلك العلة لا جملة ولا تفصيلا[1] .

الثالث : إذا أراد العبد تسكين الجسم أو أراد الله تحريكه فإما أن لا يقعا معا وهو محال ، أو يقع أحدهما دون الآخر وهو باطل ، لأن القدرتين متساويتان فى الاستقلال بالتأثر فى ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحدة حقيقية لا يقبل التفاوت ، فإذاً القدرتان بالنسبة إلى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية ، إنما التفاوت فى أمور أخر خارجة عن هذا المعنى ، وإذا كان كذلك امتنع الترجيح[2] .

احتج الخصم بالمعقول والمنقول .

أما المعقول فهو أن فعل العبد لو كان بخلق الله تعالى لما كان متمكنا من الفعل ألبتة ، لأنه إن خلقه الله تعالى فيه كان واجب الحصول ، وإن لم يخلق الله تعالى فيه كان ممتنع الحصول ، ولو لم يكن العبد متمكنا من

---

(١) أقول : نفس الإيجاد لا يقتضى علم الموجد بالموجد وإلا لكان له أن يدفع قول القائلين بأن النار محرقة والشمس مضيئة بعدم عالمها بأثرهما ، وتجويز الإيجاد من غير العالم لا يبطل إثبات عالمية الله تعالى ، لأن مثبتى العالمية لا يستدلون بالإيجاد على العالمية ، بل إنما يستدلون بأحكام الفعل وإتقانه على العالمية والقول بأن القصد الجزئى مشروط بالعلم الجزئى منقوض بإحراق النار لهذه الخشبة ، فإنها تحرق من غير علمها بها .

(٢) أقول : إذا أراد العبد تسكين جسم أراد الله تحريكه وقع التحريك ، وذلك لأن القدرتين ليستا بمتساويتين فى الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتتان فى القوة والضعف ولذلك تعذر قدرة على حركة مسافة فى مدة لا يقدر غيرها على مثل تلك الحركة فى أضعاف تلك المدة ، ولو كانت القدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك ، وأيضا الضعيف ربما يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوى والقوى يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوى ، وهذا الدليل أخذه من دليل التمانع فى إبطال كون الآلهة أكثر من واحد ، وهناك يتمشى ، لأن الآلهة تفرض متساوية فى القدرة بلا تفاوت وههنا لا يتمشى .

الفعل والترك لكانت أفعاله جارية مجرى حركات الجمادات ، وكما أن البديهة جازمة بأنه لا يجوز أمر الجماد ونهيه ومدحه وذمه وجب أن يكون الأمر كذلك فى أفعال العباد ، ولما كان ذلك باطلا علمنا كون العبد موجدا .

والجواب :أنه لازم عليكم ، لأن الأمر إن توجه حال استواء الداعى ففى تلك الحال امتنع الترجيح ، وإن توجه حال الرجحان فهناك الراجح واجب والمرجوح ممتنع ، ولأن ذلك الفعل إن علم الله وجوده فهو واجب، وإن علم الله عدمه فهو ممتنع ، فثبت أن الإشكال وارد على الكل ، وإن الجواب هو أن الله تعالى لا يسئل عما يفعل [1] .

وأما المنقول : فقد احتجوا بكتاب الله تعالى فى هذه المسألة من عشرة أوجه .

الأول : ما فى القرآن من إضافة الفعل إلى العباد كقوله تعالى « فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم » « إن يتبعون إلا الظن » « ذلك بأن الله لم يك مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » « بل سولت لكم أنفسكم أمرا » « فطوعت له نفسه قتل أخيه » «من يعمل سوأ يجز به » « كل امرىء بما كسب رهين » « ما كان لى عليكم من سلطان إلا أن دعوتكم » .

الثانى ما فى القرآن من مدح المؤمن على الإيمان وذم الكافر على الكفر ووعد الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية كقوله تعالى « اليوم تجزى كل نفس ما كسبت » « اليوم تجزون بما كنتم تعملون » « وإبراهيم الذى وفى ألا تزر وازرة وزر أخرى » « لتجزى كل نفس بما تسعى » « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » « وهل تجزون إلا ما كنتم تعملون » « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » « ومن أعرض عن ذكرى » « أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا » « إن الذين كفروا بعد إيمانهم » .

---

(١) أقول : لاشك فى أن الفعل الذى يخلقه الله فى العبد لا يكون العبد متمكنا فيه إما أن كان للعبد تأثير ما فى بعض أفعاله كما قال به بعض المتكلمين فيكون له ممكنا فى ذلك التأثير لا غير .

وقوله :أن ذلك الإشكال لازم على الكل ليس بصحيح ، لأن المعتزلى يدعى الضرورة فى إثبات الفعل للعبد وهو ينفيه بالدليل ، وأيضا الأمر يتوجه حال استواء الداعى لم يحدث الترجيح فيتبعه الفعل ، ووجوب الفعل مع ذلك الترجيح لاينافى كونه قادرا على الطرفين .

وأما القول بأن ماعلم الله تعالى وجوده واجب لا يفيد نفى كون العبد فاعلا ، غاية ما فى الباب أنه يوجب كونه غير مختار ولوكان مبطلا لفعل العبد لكان مبطلا لفعله ولو كان مبطلا لاختيار العبد لكان مبطلا لاختياره تعالى ، فإن كان عالما فى الأزل بما سيفعله فى المستقبل ففعله الاستقبالى إما واجب وإما ممتنع ، والجواب عنه ماقاله فيما مضى من أن العلم تابع للمعلوم ، وحينئذ لا يكون متعينا للوجوب والامتناع فى المعلوم .

الثالث الآيات الدالة على أن أفعال الله تعالى منزهة عن أن تكون مثل أفعال المخلوقين من التفاوت والاختلاف والظلم ، أما التفاوت فلقوله تعالى « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » « الذى أحسن كل شيء خلقه » والكفر ليس بحسن وقوله « ما خلقنا السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق » والكفر ليس بحق وقوله « إن الله لا يظلم مثقال ذرة » « وما ربك بظلام للعبيد » « وما ظلمناهم » « لا ظلم اليوم » « ولا يظلمون فتيلا » .

الرابع : الآيات الدالة على ذم العباد على الكفر والمعاصى كقوله تعالى « كيف تكفرون بالله » والإنكار والتوبيخ مع العجز عنه محال ، وعندكم أنه تعالى خلق الكفر فى الكافر وأراده منه وهو لا يقدر على غيره فكيف يوبخه عليه . واحتجوا فى هذا الباب بقوله تعالى « وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى » وهو إنكار بلفظ الاستفهام ، ومعلوم أن رجلا لو حبس آخر من بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ، ثم يقول له ما منعك من التصرف فى حوائجى كان ذلك منه مستقبحا ، وكذا قوله تعالى « وماذا عليهم لو آمنوا » وقوله لإبليس « ما منعك أن تسجد » وقول موسى لأخيه « ما منعك إذ رأيتهم ضلوا » وقوله « فما لهم لا يؤمنون » « فما لهم عن التذكرة معرضين » « عفا الله عنك لم أذنت لهم » « لم تحرم ما أحل الله لك » وكيف يجوز أن يقول لم تفعل مع أنه ما فعله وقوله « لم تلبسون الحق بالباطل » « لم تصدون عن سبيل الله » وقال الصاحب فى فصل له فى هذا المعنى كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على الباطل وقدره وكيف يصرفه عن الإيمان ، ثم يقول « أنى تصرفون » ويخلق فيهم الإفك ثم يقول « أنى يؤفكون » وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول « لم تكفرون » وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال « لم تلبسون الحق بالباطل » وصدهم عن السبيل ثم قال « لم تصدون عن سبيل الله » وحال بينهم وبين الإيمان ثم قال « وماذا عليهم لو آمنوا بالله » وذهب بهم عن الرشد ثم قال « فأنى تذهبون » وأضلهم عن الدين حتى أعرضوا ثم قال « فما لهم عن التذكرة معرضين » .

الخامس : الآيات التى ذكر الله تعالى فيها كسب العباد فى أفعالهم وتعليقها بمشيئتهم فمنها قوله تعالى « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » « اعملوا ما شئتم » « اعملوا فسيرى الله عملكم » « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » « فمن شاء ذكره » « فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا » « فمن شاء اتخذ إلى ربه مآبا » وقد أنكر الله تعالى على من نفى المشيئة عن نفسه وأضافها إلى الله تعالى فقال سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا » وقالوا « لو شاء الرحمن ما عبدناهم » .

السادس : الآيات التى فيها أمر العباد بالأفعال والمسارعة إليها قبل فواتها كقوله « وسارعوا إلى مغفرة من ربكم » أجيبوا داعى الله وآمنوا به » « واستجيبوا لله وللرسول » « يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا واعبدوا ربكم » « فآمنوا خيرا لكم » « واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » « وأنيبوا إلى ربكم » قالوا وكيف يصح الأمر بالطاعة والمسارعة إليها مع كون المأمور ممنوعا عاجزا عن الإتيان بها وكما يستحيل أن يقال للمقعد الزمن قم ، ولمن يرمى من شاهق احفظ نفسك ، يستحيل هذا .

السابع : الآيات التى حث الله تعالى فيها على الاستعانة كقوله « إياك نعبد وإياك نستعين » « واستعذ بالله من الشيطان الرجيم » « استعينوا بالصبر » فاذا كان خالق الكفر والمعاصى فكيف يستعان به وأيضاً يلزم بطلان

الألطاف ، لأنه تعالى إذا كان هو الخالق لأفعال العباد فأى نفع يحصل للعبد من لطف الذى يفعله الله تعالى ، لكن الألطاف حاصلة لقوله تعالى « أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين » « ولو جعلنا الناس أمة واحدة» ولو بسط الله الرزق لعباده» «فبما رحمة من الله لنت لهم » « إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » .

الثامن : الآيات الدالة على اعتراف الأنبياء بذنوبهم وإضافتهم إلى أنفسهم كقوله تعالى حكاية عن آدم « ربنا ظلمنا أنفسنا » وعن يونس « سبحانك إنى كنت من الظالمين » وعن موسى « رب إنى ظلمت نفسى » وقال يعقوب لأولاده « بل سولت لكم أنفسكم » وقال « من بعد أن نزغ الشيطان بينى وبين إخوتى » وقال نوح « رب إنى أعوذ بك أن أسألك ما ليس لى به علم » قالوا فهذه الآيات دالة على اعتراف الأنبياء بكونهم فاعلين لأفعالهم .

التاسع : الآيات الدالة على اعتراف الكفار والعصاة بأن كفرهم ومعاصيهم كانت منهم كقوله تعالى « ولو ترى إذ الظالمون موقوفون عند ربهم » إلى قوله « نحن صددناكم عن الهدى بعد إذ جاءكم بل كنتم مجرمين » وقوله ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين » « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها » إلى قوله « فكذبنا وقلنا » وقوله « أولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب » « فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون » .

العاشر : الآيات التى ذكر الله تعالى فيها ما يوجد فيهم فى الآخرة من التحسر على الكفر والمعصية وطلب الرجعة كقوله تعالى « وهم يصطرخون فيها ربنا أخرجنا » الآية وقوله تعالى « قال رب ارجعون لعلى أعمل صالحا » «ولو ترى إذ المجرمون ناكسو رؤسهم » « أو تقول حين ترى العذاب لو أن لى كرة فأكون من المحسنين » .

فهذه جملة استدلالاتهم بالكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ،

لايقال الكلام عليه من وجهين .

الأول :أن هذه الآيات معارضة بالآيات الدالة على أن جميع الأفعال بقضاء الله وقدره كقوله تعالى « خالق كل شىء » ختم الله على قلوبهم » « ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا » « والله خلقكم وما تعملون » « فعال لما يريد » وهو يرد الإيمان فيكون فاعلا للإيمان فكان فاعلا للكفر لأنه لاقائل بالفرق .

والثانى : وهو أنا وإن نفينا كون العبد موجدا لأفعال نفسه لكنا نعترف بكونه فاعلا لها ومكتسبا لها .

ثم فى الكسب قولان .

أحدهما :أن الله تعالى أجرى عادته بأن العبد متى صمم عزمه على الطاعة فإنه تعالى يخلقها ومتى صمم عزمه على المعصية فإنه يخلقها ، وعلى هذا التقدير يكون العبد كالموجد ، وإن لم يكن موجدا فلم لا يكفى هذا القدر فى الأمر والنهى .

وثانيهما :أن ذات الفعل وإن حصلت بقدرة الله تعالى ولكن كونها طاعة ومعصية صفات تحصل لها وهى واقعة بقدرة العبد ، فلم لا يكفى هذا فى صحة الأمر والنهى .

لأنا نجيب عن الأول بجواب إجمالى ذكره أبو الهذيل وهو أن الله تعالى أنزل القرآن ليكون حجة على

الكافرين لا يكون حجة لهم ، ولو كان المراد من هذه الآيات ما ذكرت من وقوع أفعال العباد بقضاء الله تعالى لقالت العرب للنبي عليه السلام كيف تأمرنا بالإيمان وقد طبع الله على قلوبنا وكيف تنهانا عن الكفر وقد خلقه الله تعالى فينا ، وكان ذلك من أقوى القوادح فى نبوته ، فلما لم يكن كذلك علمنا أن المراد منها غير ما ذكرت .

وأما الكلام التفصيلى على كل واحد من الآيات ففى المطولات .

وعن الثانى : أن العبد إما أن يكون مستقلا بإدخال شىء إلى الوجود وإما أن لا يكون فهذا نفى وإثبات ولا واسطة بينهما ، فإن كان الأول فقد سلمتم قول المعتزلة ، وإن كان الثانى كان العبد مضطرا لأن الله تعالى إذا خلقه فى العبد حصل لا محالة ، وإذا لم يخلقه فيه فقد استحال حصوله . وكان العبد مضطرا فتعود الإشكالات ، وعند هذا التحقيق يظهر أن الكسب اسم بلا مسمى .

قوله : العبد إذا اختار الطاعة حصلت وإذا اختار المعصية حصلت قلنا حصول ذلك الاختيار به أولا به والأول قول الخصم والثانى لا يدفع الإلزام .

قوله : كونه طاعة ومعصية صفات تحصل لذات الفعل بقدرة العبد وذات الفعل تحصل بقدرة الله تعالى ، قلنا هذا اعتراف بكون القدرة الحادثة مؤثرة وهو تسليم لقول المعتزلة .

الجواب: أن هذه الإشكالات واردة على المعتزلة لأن ما علم الله تعالى أنه يوجد كان واجب الوقوع ، وما علم الله تعالى أنه لا يوجد كان ممتنع الوقوع ، ولأنه أن لم يوجد رجحان الداعى امتنع الفعل فإن وجد وجب فكان الإشكال واردا عليهم فى هذين المقامين ، ولقد كان واحد من أذكياء المعتزلة يقول هذان السؤالان هما العدوان للاعتزال ولولاهما لتم الدست لنا[1] .

(مسألة : أنه تعالى مريد لجميع الكائنات خلافا المعتزلة)

لنا أنا بينا أنه تعالى خالقها وقد تقدم أن خالق الشىء مريد لوجوده ، ولأنه لما علم أن الإيمان لا يوجد من الكافر كان وجوده من الكافر محالا كما ظهر فيكون الله تعالى عالما بكونه محالا ، والعالم بكون الشىء محالا لا يريده فيستحيل أن يريد الإيمان من الكافر .

احتجوا : بأنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة .

وثانيها : أن الطاعة موافقة الإرادة فلو أراد الله تعالى كفر الكافر لكان الكافر مطيعا له بكفره .

---

(١) أقول : الآيات التى أوردها من الجانبين ممتنع أن تتعارض وإنما يتخيل لنا تعارضها لعدم وقوفنا على توجيهها ، ولو توقفنا فى تأويلاتها بقوله تعالى « وما يعلم تأويله إلا الله » على رأى الواقفين عليها لكنا أبعد من الوقوع فى الخطأ .

وأما جواب المعتزلة عن قوله تعالى ما علم الله وجوده فهو واجب وبوجوب الفعل عند ترجيح الداعى وامتناعه عند عدمه ، فقد مر الكلام فيه ، ولا وجه لإعادته ، وقال أهل التحقيق فى هذا الموضع لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين ، فهذا هو الحق. ومن لا يعرف حقيقته وقع فى التحير .

وثالثها :أن الرضا بقضاء الله تعالى واجب ، ولو كان الكفر بقضائه لوجب الرضا به ولكن الرضا بالكفر كفر.

الجواب عن الأول : لا نسلم أن الأمر يدل على الإرادة وسأبينه فى كتاب أصول الفقه إن شاء الله تعالى .

وعن الثانى :الطاعة موافقة الأمر لا موافقة الإرادة .

وعن الثالث :أن الكفر ليس نفس القضاء بل متعلق القضاء ، فنحن نرضى بالقضاء لا بالمقضى [١] .

(مسألة إذا حركنا جسما فعند المعتزلة حركة يدنا أوجبت حركة ذلك الجسم وهو عندنا باطل)

وهذه هى المسألة المشهورة بالتولد .

لنا أنه إذا ألتصق جزء واحد بيد زيد وعمرو ثم جذبه أحدهما حال مادفعه الآخر فليس وقوع حركته بأحدهما أولى من وقوعها بالآخر ، فإما أن يقع بهما معا وهو محال لأنه يلزم أن يجتمع على الأثر الواحد مؤثران مستقلان وهو محال على ما تقدم ، أو لا بواحد منهما وهو المطلوب .

احتجوا بحسن الأمر والنهى بالقتل والكسر .

والجواب قد تقدم ، والزيادة ههنا إن الله تعالى لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار فى المباشر عقيب حصول هذه الأفعال فى المباشر صح الأمر والنهى ، فلم لا يكفى هذا القدر فى حسن الخطاب [٢] .

---

(١) أقول للخصم : أن يقول أما الحجة الأولى فموقوفة على إثبات كون الله تعالى خالقا لأعمال العبادة ، وأما الحجة الثانية فيقول عليها إن وجود الإيمان ليس بمحال بالنظر إلى قدرة القادر ، ومحال بالنظر إلى إرادته، فيجوز أن يتعلق به إرادة الله من حيث إنه يمكن لا من حيث أنه محال .

وأما احتجاج الخصم بأنه أمر الكافر بالإيمان والأمر يدل على الإرادة،فنقول فى جوابه إن إرادة الفاعل لفعله غير إرادته لفعل غيره والأمر يدل على الإرادة الثانية دون الأولى ومدعانا هى الإرادة الأولى .

وكذا الكلام فى الحجة الثانية أعنى الطاعة موافقة الإرادة الثانية دون الأولى ، وجوابه على الثانية بأن الكفر ليس نفس القضاء إنما هو المقضى ليس بشىء فان القائل رضيت بقضاء الله تعالى لا يعنى به رضاه بصفة من صفات الله تعالى إنما يريد به رضاه بما يقتضى تلك الصفة ،وهو المقضى والجواب الصحيح أن الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله طاعة ولا من هذه الحيثية كفر .

(٢) أقول : المثال الذى أورده فى الجذب والرفع غير مطابق ، لأن قوة الجسم قابلة للتجزئة فيكون الجاذب تقلب بعض تلك القوة والرافع البعض الآخر ، ولو لم يكن كذلك لما كان النقل على متفاوتين أسهل منه على أحدهما ، وذهب المعتزلة أن الفاعل يفعل الاعتماد ويتولد من الاعتماد الحركة ، والفاعل يوجب الحركة بالتولد فيما هو مباين له والاعتماد بالمباشرة ، واحتجاجهم بحسن الأمر والنهى بالفعل هو أن الفاعل بالتولد لو لم يكن موجبا للفعل لما حسن أن يؤمر بالفعل الحاصل بواسطة تولد الفعل .

وقوله الجواب ما تقدم ، يعنى به الفعل بالكسب .

←

(مسألة : قالت الفلاسفة ثبت أنه تعالى واحد محض لا يصدر عنه إلا الواحد على ما تقدم)

فمعلوله واحد ، وهو إما أن يكون عرضا أو جوهرا والأول باطل لأن العرض يحتاج إلى الجوهر ، فلو كان المعلول الأول عرضا لكان علة للجوهر فيكون الجوهر محتاجا إليه ، وقد كان محتاجا إلى الجوهر ولزم الدور ، فهو إذاً جوهر ، وهو إما متحيز أو غير متحيز والأول محال ، لأن المتحيز مركب من المادة والصورة ولا يجوز صدورهما معا عن واجب الوجود ، بل لابد وأن يكون أحدهما أسبق ، ولا يجوز أن يكون السابق هو المادة ، لأن المادة قابلة ، فلو كان المعلول الأول هو المادة لكانت فاعلة وقابلة معا وهو محال ، ولا يجوز أن يكون السابق هو الصورة لأن المعلول الأول لو كان هو الصورة لكانت الصورة علة للمادة فتكون الصورة فى فاعليتها غنية عن المادة ، وكل ما كان فى فعله غنيا عن المادة كان فى ذاته غنيا عن المادة فـــلا تكون الصورة صورة هذا خلف ، فثبت أن المعلول الأول ليس بمتحيز ولاهيولى ولا صورة فهو إذاً جوهر مجرد ، ولا يجوز أن تكون أفعاله بواسطة الأجسام لأن المعلول الأول يجب أن يكون علة بجميع الأجسام وعلة جميع الأجسام لا تكون عليتها بواسطة الأجسام فالمعلول الأول ليس بنفس فهو عقل محض ، فثبت أن أول ما خلق الله العقل. ثم نقول إن كان معلوله شيئاً واحدا ومعلول ذلك المعلول شيئاواحدا أبدا لزم أنلايوجد شيئان إلا وأحدهما علة للآخر وهو باطل ، فإذاً لابد وأن يوجد شيء يكون معلوله أكثر من واحد والمعلولان يستندان إلى كثرة فى العلة ، ولا يجوز أن يكون الكثرة التى فيه من ذاته البسيطة ولا من واجب الوجود ، وإلا فقد صدر عن الواحد أكثر من الواحد فبقى أن يكون له من ذاته شيء ومن واجب الوجود شيء فإذا ضم ماله من ذاته إلى ماله من غيره حصلت فيه كثرة ، لكن الذى ليس بالإمكان والذى له فى الأول الوجود وينبغى أن يجعل الأشرف هو الوجود علة الأشرف فلا جرم جعلنا إمكانه علة للفلك الأقصى ووجوده علة للعقل الثانى ، ثم لا يزال يصدر على هذا الترتيب من كل عقل عقل وفلك إلى أن ينتهى إلى العقل الفعال المدبر لعالمنا .

واعلم أن هذا باطل لأنه بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وقد مر الكلام فيه ، وعلى أن الإمكان مؤثر وهو محال ، لأنه لو كان أمرا وجوديا لكان إما واجبا وهو محال أما أولا فلأنه صفة الممكن ومحتاجة إليه ، وأما ثانيا فلأن واجب الوجود واحد وإن كان ممكنا لزم التسلسل ، ولأنه لابدله من علة وجودية وعليته إن كانت هى واجب الوجود كان واجب الوجود علة للإمكان وللوجود فقد صدر عنه أمران ، وإن كان غيره فهو محال لأن ما عدا الواجب إما هو أو معلولاته ، ولا هو ولا معلولاته علة له ، فثبت أن الإمكان أمر عدمى فيستحيل أن يكون علة للأمر الوجودى ، ولأن الإمكانات متساوية فلو كان إمكان العقل الأول علة لوجود فلك فليكن إمكان ذلك الفلك علة لوجود نفسه لكن إمكانه له لذاته ، فإذا كان وجوده لازما لإمكانه كان واجب الوجود لذاته فيكون الممكن لذاته واجبا لذاته هذا خلف .

وأيضا فى الفلك الواحد موجودات كثيرة لأن فيه هيولى وصورة جسمية وصورة نوعية فلكية وله من

← وقوله لما أجرى عادته بخلق هذه الآثار فى المباين يعنى فى الشيء الذى يتولد فيه عقيب حصول هذه الأفعال فى المباشرة تعين فى الذى يفعل بالمباشرة بلا توسط .

كل مقولة عرض فإسناد هذه الأشياء إلى الجهة الواحدة وهى الإمكان إسناد الكثرة إلى الواحد وهو محال[1].

(مسألة : قالت الفلاسفة الموجود ما إخير محض كالعقول والأفلاك
أو الخير غالب فيه كما فى هذا العالم)

فإن المرض وإن كان كثيراً لكن الصحة أكثر ، فلما امتنع عقلا إيجاد ما فى هذا العالم مبرأ عن الشرور بالكلية كان ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شراً كثيراً وجب فى الحكمة إيجاده ، فلا جرم الخير والشر مرادان لكن الخير مرضى والشر مراد بالضرورة مكروه بالذات وهذه القاعدة قد تكلمنا عليها فى شرح الإشارات[2] .

(مسألة : الحسن والقبح قد يراد بهما ملاءمة الطبع ومنافرته وكون الشىء صفة كمال ونقصان)

وهما بهذين المعنيين عقليان ، وقد يراد به كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم وهذا المعنى شرعى عندنا خلافا للمعتزلة[3] لنا وجوه .

الأول: أن من صور النزاع قبح تكليف ما لا يطاق فنقول لو كان قبيحا لما فعله الله تعالى وقد فعله بدليل أنه كلف الكافر بالإيمان مع علمه بأنه لا يؤمن ، وعلمه بأنه متى كان كذلك كان الإيمان منه محالا ولأنه كلف أبا لهب بالإيمان ومن الإيمان تصديق الله تعالى فى كل ما أخبر عنه ومما أخبر عنه أنه لا يؤمن ، فقد كلفه أن يؤمن بأنه لا يؤمن وهو تكليف الجمع بين الضدين .

---

(١) أقول إنهم يقولون الواحد لا يصدر إلا عن واحد لا مطلقا بل من حيثية واحدة أما من جهتين مختلفتين فقد يجوز والمبدأ الأول فلا يكون فيه حيثيتان فلا يجوز أن يكون مبدأ الشيئين أما معلوله فقد يمكن أن يكون فيه حيثيات أحدها منه وحده وثانيها من الأول وحده وثالثها منهما معا وأيضا لا يقولون أن الإمكان علة لوجود شىء بل قالوا أن المبدأ الأول يمكن أن يكون بشرط إمكانه معلولا لشىء وبشرط وجود معلوله علة لشىء آخر وبشرطهما معا علة لشىء ثالث والشروط يجوز أن تكون عدمية كما مر وأما قوله الامكانات متساوية فغير معلول لأنها تختلف باختلاف الماهيات وتكون بعيدة وقريبة وبالجملة يقع على الممكنات بالتشكيك والمعلولات كلما تبعد عن المبدأ الأول تزداد منها الكثرة الاعتبارية وبالجملة فالذى أورد المصنف عليهم ليس بوارد وإبطال هذه القواعد إنما يقال بإثبات حدوث ما سوى المبدأ الأول .

(٢) أقول هذا نقل مطابق ليس فيه كلام إلا أن ذلك مبنى على جواز تعليل أفعال واجب الوجود وفيه ما فيه .

(٣) أقول المعتزلة لا يخالفون فيما ذكره، إنما الخلاف فى معنى الحسن والقبيح بوجه آخر وهو أن كون بعض الأفعال موجبا للمدح أو الذم عقلى أم شرعى والمعتزلة يدعون أن الحكم بكون العدل والصدق حسنا وبكون الظلم والكذب قبيحا بهذا المعنى ضرورى ، ولهذا كان المعترفون بالشرائع وغيرهم جميعا معترفون بذلك متفقون عليه ، وأنكر أهل السنة ذلك ، وقالت الفلاسفة أن الحكم بذلك يقتضى العقل للعمل ، فإن الأعمال لا تنتظم إلا بعد الاعتراف . وليس بمقتضى العقل النظرى ، فإن الحكم بذلك ليس فى الوضوح عند العقل النظرى كالحكم بأن الكل أعظم من الجزء .

الثانى : لو قبح الشىء لقبح إما من الله تعالى أو من العبد والقسمان باطلان ، فالقول بالقبح باطل ، أما أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه ، وأما أنه لا يقبح من العبد فلأن ما صدر عن العبد صادر عنه على سبيل الاضطرار لما بينا أنه يستحيل صدور الفعل عنه إلا إذا أحدث الله فيه الداعى إلى ذلك الفعل ، ومتى أحدث الله الداعى فيه اليه كان الفعل واجبا ، وبالاتفاق لا يقبح من المضطر شىء .

الثالث : أن الكذب قد يحسن إذا تضمن إنجاء الشىء من الظلم .

لا يقال الحسن هناك التعريض لا الكذب أو يقول الكذبية تقتضى القبح لكنه قد يتخلف الأثر عن المقتضى لمانع .

لانا نجيب عن الأول بأنه على هذا التقدير لا يبقى كذب فى العالم ومتى أضمر فيه شىء صار صدقا وعن الثانى أنه حينئذ لا يمكننا القطع بقبح شىء من الكذب لاحتمال أن يتخلف الحكم هناك لقيام مانع خفى لا يطلع عليه أحد .

احتجوا بأن العلم الضرورى حاصل بقبح الظلم والكذب وحسن الإنعام ، ولا يجوز إسناده إلى الشرع لحصوله لمن لا يقول بالشرع .

والجواب إن أردت به العلم الضرورى بحصول الملائمة والمنافرة الطبيعية فذاك مما لا نأباه ، وإن أردت به غيره فممنوع (٣) .

---

(١) أقول قوله لو كان قبيحا لما فعله الله مبنى على أن الله تعالى لا يفعل القبيح وهو حكم غير متفق عليه فى المعنى ، لأن القائل بأن لا مؤثر إلا الله يقول لو كان بعض آثاره قبيحا لفعله لكنه لا يفعل القبيح لامتناع وجود القبيح ، وخصمه يقول القبيح موجود لكنه من غير الله ، فالاتفاق على الحكم المذكور لفظى لا معنوى ، والحق عندنا فيه أن ذلك لو كان قبيحا وموجودا لفعله إذ لا موجود غيره تعالى إلا وهو موجده سواء كان حسنا أو قبيحا ويقول المعتزلى على دليله الأول لو كان علم الله السابق منافيا للاختيار لكان الله غير مختار لكن العلم بكونه تابعا للمعلوم غير مقتضى لوجوب العلوم من دون المؤثر الموجب إياه .

وعلى الدليل الثانى : أن تكليف أبى لهب إنما كان من حيث كونه مختارا والإخبار عنه بأنه لا يؤمن من حيث العلم والعلم لا ينافى الاختيار .

قوله : وأما أنه لا يقبح من الله فمتفق عليه فله أن يقول ليس ذلك متفقا عليه من حيث المعنى ، وأما وجوب الفعل مع وجود الدواعى وامتناعه مع عدمه فقد مر فيه أن ذلك لا ينافى الاختيار .

وعلى الدليل الثالث وهو تحسين الكذب لإنجاء الشىء أن عندهم إذا تعارض قبيحان حكم العقل بوجوب العمل بأضعفهما قبحا مع الشعور بقبح الأقوى كما يختار العاقل آلة الفصد والكى عند رجاء الصحة بسببهما ، ومنها ترك إنجاء الشىء مع القدرة عليه قبيح والكذب قبيح ، لكن الأول أقبح فيجب العمل بالأول مع الشعور

(مسألة : لا يجب على الله تعالى شيء خلافا للمعتزلة)

فإنهم يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغداديون يوجبون العقاب ، والأصلح فى الدنيا لنا أن الحكم لا يثبت إلا بالشرع ولا حاكم على الشرع فلا يجب عليه شيء ، ولأن اللطف هو الذى يفيد ترجيح الداعية بحيث لا ينتهى إلى حد الإلجاء فالداعية الواصلة إلى ذلك الحد شيء ممكن الوجود فى نفسه ، والله تعالى قادر على الممكنات فوجب أن يكون الله تعالى قادرا على إيجاد تلك الداعية المنتهية إلى ذلك الحد من غير تلك الواسطة ، أما العوض فلو كان واجبا لكان دفع الألم دفعا لتلك المنافع العظيمة ، وكان يجب أن يقبح دفع الألم عن الغير كما قبح المنع من الفصد ، وأما الثواب فلله تعالى من النعم إلى العبد ما يحسن معه التكليف بهذا القدر من الطاعات فوجب أن لا يوجب الطاعات الثواب كما فى الشاهد ، وأما الأصلح فى الدنيا فغير واجب لأن الأصلح للكافر الفقير أن لا يخلق حتى لا يكون معذبا فى الدارين ، والأصلح أن يخلق عباده فى الجنة وأن يغنيهم بالمشتهيات الحسنة عن القبيحة ، وأما العقوبة فلأن العذاب حقه وليس له فى استيفائه نفع ولا فى إسقاطه ضرر فيحسن إسقاطه ، كما فى الشاهد [1] .

بقبح الثانى ويلجئون إلى التعريض لئلا يرتكبون فعل القبيح الذى يضطرون إليه ، ولا يلزم من ذلك عدم القطع بقبح الكذب لأن العقل هو الحاكم بالفعل ولا يقدح حكمه بتجويز احتمال التخلف كما مر فى الأحكام العقلية الضرورية وإنها لا تلتئم بالاحتمالات التى يذكرها السوفسطائيون .

وقوله على تقدير التعويض أو جواز وجود المانع من القبح لا يبقى كذب فى العالم يجاب بأن تقرير وجودهما لا يوجب ارتفاع الكذب وإنما يوجب وجوب وقوع التعويض أو المانع فى جميع الأحوال .

وتفسير القبح بحصول الملاءمة والمنافرة غير صحيح عندهم فإن كثيراً مما هو ملائم قبيح كغضب الفقير ما يحتاج إليه من الغنى فإن ذلك ملائم له وهو قبيح ، وكثيراً مما هو منافر حسن ككف الظالم عن الظلم بأنواع التأديبات فإنه منافر وحسن .

والتحقيق فى هذا الباب إنه متفرع على وقوع الفعل من العبد ولا وقوعه منه فإن لم يكن العبد موجداً فلا قبيح وإن كان فقبيح موجود ويدل على ذلك التأمل فى حدهما عند القائلين به .

(١) أقول : ليس هذا الوجوب بكون الحكم الشرعى كما هو المصطلح عند الفقهاء بل هذا الوجوب بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم ، كما أن القبيح بمعنى كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم ، والكلام فيه هو الكلام فى الحسن والقبح بعينه ، ويقولون إن القادر العالم الغنى لا يترك الواجب ضرورة ، واللطف عندهم عبارة عن جميع ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية حيث لا يؤدى إلى الإلجاء وهو من أفعال الله تعالى وهو عندهم واجب بعد ثبوت التكليف وما ذكره فى خلق الداعى من غير اللطف فقد مر الكلام فيه .

وأما العوض فيقولون وقوع الآلام فى الخلق واجب لوجوب وقوع أسبابها والقادر العادل الغنى إذا خلق ذلك فالواجب عليه أن يعوض المتألم نظراً إلى عدله ودفع الألم يؤدى إلى مفاسد فلذلك لم يدفعه .

وأما الطاعات والتكاليف فلو كانت بإزاء نعم الله تعالى لكان المثاب هو الله تعالى وتنزه عن أن ينعم ليأخذ

(مسألة : لايجوز أن يفعل الله شيئاً لغرض خلافا للمعتزلة ولأكثر الفقهاء)

لنا أن كل من كان كذلك كان مستكملا بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته ، ولأن كل غرض يفرض فهو من الممكنات فيكون الله تعالى قادراً على إيجاده إبتداء فيكون توسيط ذلك الفعل عبثاً .

لايقال لا يمكن تحصيله إلا بتلك الواسطة لأنا نقول الذى يصلح أن يكون لغرضنا ليس إلا اتصال اللذة إلى العبد وهو مقدور الله تعالى من غير شيء من الوسائط .

احتجوا بأن ما يفعل لا لغرض فهو عبث والعبث على الحكيم غير جائز .

قلنا إن أردت بالعبث الخالى عن الغرض فهذا استدلال بالشيء على نفسه ، وإن أردت غيره فبينه [1] .

عوضاً عن نعمه ، إنما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكاليف ، وإبطال الثواب من غير تكاليف الطاعة غير ممكن لكون الثواب مشتملا على التعظيم والإجلال ذلك فى غير المستحق قبيح ، والأصلح واجب عند أبى القاسم البلخى وهو لا يقول بوجوبه فى جميع المواضع بل يقول فى المواضع المتعلقة بإزاحة علل المكلفين

وما ذكره فى العقاب فهو كلام المرجئة والوعيدية يقولون الوعيد لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب وإلا لكان الكذب حسنا فهذا كلامهم فى هذا الباب والجميع مبنى على كون العبد فاعلا باختيار والقول بحسن الأفعال وقبحها ووجوبها وإذا انهدمت تلك القواعد سقط جميع استدلالاتهم .

(١) أقول المعتزلة يقولون فعل الحكيم لايخلو عن غرض هو الداعى إلى ذلك الفعل وإلالزم ترجيح من غير مرجح ، والفقهاء يقولون الحكم بالقصاص إنما ورد من الشارع ليزجر الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ، ثم إن المجتهدين فرعوا على ذلك الإذن والمنع فيما لم يصرح الشارع حكمه فيه على وجه يوافق الغرض ، وبعض القائلين بالأغراض يقولون المراد من الغرض سوق الأشياء الناقصة إلى كمالاتها فمن الكمالات ما لايحصل إلا بذلك السوق ، كما أن الجسم لا يمكن اتصاله من مكان إلى مكان إلا بتحريكه وهو الغرض من تحريكه فتحصيل بعض الأغراض من غير توسيط الأفعال الخاصة بها محال والمحال غير مقدور عليه .

وقوله الصالح لكونه غرضا ليس إلا إيصال اللذة إلى العبد وهو مقدور من غير واسطة ليس بحكم كلى ، فإن لذة أحد أخره الكسب من غير الكسب ليس بمقدور والعبث ليس هو الفعل الخالى عن الغرض مطلقا بل يجب أن يراد فيه بشرط أن يكون من شأن ذلك الفعل أن يصدر عن فاعله المختار لغرض .

وأماقوله : الفاعل بغرض مستكمل بالغرض حكم أخذه من الحكماء استعمله فى غير موضعه فإنهم لاينفون سوق الأشياء إلى كمالاتها وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحكمية من الطبيعيات وعلم الهيئة وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار ، بل يقولون إفاضة الموجودات عن مبدأها يكون على أكمل مايمكن لا أن يخلق ناقصا ثم يكمله بقصد ثان بل خلقه مساقا إلى كماله باستئناف تدبير ، ويعنون بالغرض استئناف ذلك التدبير فى الإكمال بالقصد الثانى .

أما أهل السنة فيقولون إنه تعالى فعال لما يريد ليس من شأن فعله أن يوصف بحسن وقبح ، فكثير من الناقصين يعدمهم قبل استكمالهم وكثيرمن المتحركين يحركهم إلى غير غايات حركاتهم ولايسئل فى أفعاله بلم وكيف ؟

(مسألة : قالت المعتزلة علة حسن التكليف التعويض لإستحقاق التعظيم فإن التفضل بالتعظيم قبيح)

وهذا عندنا باطل لأنه بناء على الحسن والقبح والوجوب على الله تعالى وبعد تسليمه فلا نسلم أن التفضل بالتعظيم قبيح محال يستحيل عليه النفع والضر ، وبتقدير تسليمه فاستحقاق التعظيم لا يتوقف على التكليف بالأفعال الشاقة بدليل أن التلفظ بكلمة الشهادة أسهل من الجهاد والصوم مع أن المستحق به أعظم فلو كان المقصود استحقاق التعظيم لكان من الواجب أن يزيد الله تعالى فى قوتنا ثم يكلفنا بما لا يشق علينا ليحصل الاستحقاق من غير المشقة [1] .

احتج نفاة التكليف بأمور .

أحدها : أنه إذا كان الكل بخلقه وارادته فنفيا التكليف ، والمعتزلة وإن أنكروهما فقد اعترفوا بالعلم فما كان معلوم الوجود فهو واجب الوقوع ، وما كان معلوم العدم فهو ممتنع الوجود فنفيا التكليف .

وثانيها : وهو أن التكليف إن كان عند استواء الداعيين فهو محال لأن فى هذه الحالة الفعل ممتنع وإن كان عند الرجحان فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فنفيا التكليف .

وثالثها : أن التكليف بالفعل إما أن يقع حال حصول الفعل أو قبله والأول محال ، لأن إيجاد الموجود محال ورفعه حال وجوده محال ، والثانى أيضا محال لأن كونه فاعلا للشىء لا معنى له إلا حصول المقدور عن القدرة فيستحيل أن يكون فاعلا فى الحال لفعل لايوجد فى الحال فلم يكن هو فى الحال مأمورا بشىء أصلا بل يكون ذلك إعلاما بأنه سيصير فى الزمان الثانى مأمورا .

فإن قلت : كونه فاعلا للفعل أمر زائد على صدور الفعل عن القدرة .

قلت: فذلك الزائد إما أن يكون مدورا للمكلف أو لا يكون ، فإن كان مقدورا له فإما أن يؤمر بارتفاعه حال وجوده أو قبله ويعود المحذور المذكور ، وإن لم يكن مقدورا استحال أن يكون مأمورا به .

ورابعها : أن الأمر بالفعل الشاق إن لم يكن لغرض فهو عيب وهو غير جائز على الحكيم ، وإن كان فيستحيل عوده إلى من يستحيل عليه النفع والضر ويستحيل عوده إلى العبد لأن ذلك النفع إما لعاجل أو لآجل والأول باطل لأن الانسان يتأذى به فى الحال والثانى باطل لأن ذلك الغرض ليس إلا حصول اللذة وإنه تعالى قادر عليه إبتداء فيكون توسيط التكليف عبثا .

والجواب عن الكل : أنه مبنى على طلب اللمية وهو باطل لأنه ليس يجب فى كل شىء أن يكون معللا

---

(١) أقول : عند المعتزلة التعظيم من غير استحقاق قبيح سواء كان ممن يستحيل عليه النفع والضرر أو كان من غيره ، وقد مر أن لذة التعظيم المستحق لا يمكن أن يحصل بمجرد التفضل من غير الاستحقاق والمثال الذى أورده ليس بمطابق لأن الجهاد والصوم من غير التلفظ بكلمة الشهادة ليسا مما يستحق بهما شىء ولا شك فى أن المجموع أكثر من البعض فكيف يكون الاستحقاق للمجموع أقل من الاستحقاق للبعض ، وأيضا لا يكون الاستحقاق مقدراً على المشقة والا لكان أجرة الحمال أكثر من أجرة المهندسين والمبتدعة لايستحقون بمشقاتهم شيئا بالاتفاق .

وإلا لكانت عليه تلك العلة معللة بعلة أخرى ولزم التسلسل ، بل لا بد من الانتهاء إلى ما لا يكون معللا البتة ، وأولى الأمور بذلك أفعال الله تعالى وأحكامه فكل شيء منه فلا علة لصنعه [1] .

القسم الرابع

الكلام فى الأسماء اسم كل شيء إما أن يدل على ماهيته أو على جزء ماهيته أو على الأمر الخارج عن ماهيته أو على ما يتركب عنهما والخارج إما أن يكون صفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو ما يتركب عنها وهل يجوز أن يكون لماهية الله تعالى اسم أم لا ، فإن قلنا ماهيته معلومة للبشر جاز وإلا فلا وأما الاسم الدال على جزء الماهية فذلك محال لامتناع التركب فى حقيقة ذات الله تعالى ، وأما سائر الأقسام فجائزة ، ولما كانت السلوب والإضافات بسيطة ومركبة غير متناهية لاجرم يجوز وجود أسماء لا نهاية لها متباينة [2] .

الركن الرابع

من هذا الكتاب فى السمعيات وهو مرتب على أقسام الأول فى النبوات

(مسألة : المعجز أمر خارق للعادة مقرون بالتحدى مع عدم المعارضة)

وإنما قلنا أمر لأن المعجز قد يكون إتيانا بغير المعتاد وقد يكون منعا من المعتاد وإنما قلنا خارق للعادة ليتميز به المدعى عن غيره ، وإنما قلنا مقرون بالتحدى لئلا يتخذ الكاذب معجزة من مضى حجة لنفسه ، يتميز عن الإرهاص والكرامات ، وإنما قلنا مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر والشعبذة [3] ،

---

(١) أقول : أكثر الحجج هى حجج الجبرية وقد مر الكلام فيها ، ويرد أيضا على أفعال الله تعالى وتعليل أفعاله لا يكون إلا بسوق الأفعال إلى كمالاتها كما مر .

وأما قوله أولى الأمور بأن لا يكون معللا أفعال الله فمعناه يعود إلى الحكم بأن لا معلل فى الوجود أصلا فإنه ليس فى الوجود إلا الله تعالى وأفعاله وهو غير معلل ، فلو لم تكن أفعاله معللة لم يكن شيئا معللا أصلا ، وأفعال الله تعالى كثيرة فلم لا يجوز أن يكون بعضها معللا ببعض إلى أن ينتهى إلى شيء واحد غير معلل .

(٢) أقول : الشيء الذى يعلم أنه لا يعلم يمكن أن يوضع له اسم من حيث إنه لا يعلم إلا أن يقال الاسم يدل إجمالا على ما يدل عليه الحد تفصيلا وحينئذ يلزم أن لا يكون لما لا حد له اسم كالبسائط وذلك باطل وقد سمى المشرحون غضروفا بالذى لا اسم له مع أن لها حدا أما الشيء الذى لا يعلم أصلا فلا يمكن أن يوضع له اسم والأسماء الكثيرة وإن أمكن أن تطلق على الله تعالى من الوجوه التى ذكرها إلا أن أصحاب الشرائع لا يجوزون إطلاق اسم عليه تعالى إلا بإذن شرعى .

(٣) أقول : هذا حد المعجز وأتى بالقيود التى يجب اعتبارها فيه ، وإنما قدم بناءه لأن إثبات النبوة يبنى عليه ، قال صاحب الصحاح تحديت فلانا إذا ماريته فى فعل ونازعته الغلبة ، والإرهاص أحداث معجزات تدل على بعثته ، وكأنه تأسيس لقاعدة نبوته ، والرهص بالكسر العرق الأسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه .

(مسألة : محمد رسول الله ﷺ خلافا لليهود والنصارى والمجوس وجماعة من الدهرية لنا وجوه)

الأول: أنه ادعى النبوة وعليه التعويل وظهر المعجز عليه وكل من كان كذلك كان نبيا وأنما قلنا أنه ادعى النبوة فللتواتر وإنما قلنا أنه ظهر المعجز على يده فلثلاثة أوجه أحدها أنه أتى بالقرآن والقرآن معجز أما أنه أتى بالقرآن ولم يأت به غيره فبالتواتر وأما أنه معجز فلأنه تحدى الفصحاء بمعارضته فعجزوا عنه ، وذلك يدل على كونه معجزاً .

وثانيها : أنه نقل عنه معجزات كثيرة منها إشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين أصابعه ومكالمة الحيوان العجم ، وكل واحد منها وإن لم يبلغ مبلغ التواتر لكن التواتر يدل على صحة واحد منها وأى واحد منها صح حصل الغرض .

وثالثها : أنه أخبر عن الغيب والإخبار عن الغيب معجز ، وإنما قلنا إن من ادعى النبوة وظهر المعجز عليه كان نبيا لأن الرجل إذا قام فى المحفل العظيم فقال إنى رسول هذا الملك إليكم ثم قال يا أيها الملك إن كنت صادقا فيما قلت فخالف عادتك وقم عن مكانك ، فمتى قام الملك أضطر الحاضرون إلى صدقه فكذا هنا .

الطريق الثانى : إثبات نبوته عليه السلام بالاستدلال بأخلاقه وأفعاله وأحكامه وسيره فإن كل واحد منها وإن كان لا يدل على النبوة لكن بمجموعها مما يعلم قطعاً أنه لا يحصل إلا للانبياء وهذه طريقة أختارها الجاحظ وارتضى بها الغزالى فى كتابه المنقذ .

الثالث : إخبار الأنبياء المتقدمين فى كتبهم السماوية عن نبوته فهذا مجامع أدلة نبوته عليه السلام والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات [1] .

فإن قيل لا نسلم أنه ظهر المعجز على يده قوله فى الوجه الأول القرآن ظهر على يده وهو معجز .

قلنا الاستقصاء فى الأسئلة والأجوبة على هذا الوجه مذكور فى كتاب النهاية .

قوله فى الوجه الثانى أشبع الخلق الكثير من الطعام القليل .

قلنا هذه الأشياء لو وجدت لنقلت إلينا نقلا متواترا لأنها أمور عجيبة والدواعى على نقلها متوفرة فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا أنها ليست صحيحة ، سلمنا سلامتها عن الطعن لكن لانزاع فى أنها لم تنقل إلينا نقلا متواترا ، بل إنما نقلت على سبيل الآحاد ورواية الآحاد لا تفيد العلم .

---

(١) أقول : إعجاز القرآن على قول قدماء المتكلمين وبعض المحدثين فى فصاحته وعلى قول بعض المتأخرين فى صرف عقول الفصحاء القادرين على المعارضة عن إيراد المعارضة قالوا كل أهل صناعة اختلفوا فى تجويد تلك الصناعة فلا محالة يكون فيهم واحد لا يبلغ غيره شأوه وعجز الباقون عن معارضته ، ولا يكون ذلك معجزا له لأن ذلك لا يكون خرقا للعادة لكن صرف عقول أقرانه القادرين على معارضته يكون خرقا للعادة فذلك هو المعجز ، والاستدلال بالأخلاق والأفعال أيضا قوى وهو معنى قوله تعالى « ويتلوه شاهد منه » فإن ذلك يشهد على صدقه فى دعواه وهو صادر منه .

قوله : بمجموع الرواة بلغوا حد التواتر وذلك يدل على صحة واحد منها وأيها صح حصل الغرض .

قلنا : لا نسلم رواة الغرائب التي يمكن الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فإنه ليس كل ما يذكر في كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة إنما الذي يصح الاستدلال به على ذلك أمور قليلة نحو نبوع الماء من بين أصابعه وأمثاله ولانسلم أن رواة أمثال هذه الأشياء بلغوا إلى حد التواتر .

قوله في الوجه الثالث : أخبر عن الغيب قلنا أخبر عن الغيب على وجه يخالف العادة أو يوافقها فالأول ممنوع والثاني مسلم ، بيانه أن العادة جارية بأن الرؤساء إذا حاولوا ترغيب الرعية في محاربة خصومهم وعدوهم يخبرونهم بأن اليدلهم والدولة راجعة إليهم فقوله تعالى « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض » من هذا الباب . وأيضا الرجل المعتقد فيه قد يخبر عن أمور كلية على سبيل الإجمال ، فإن وقع شيء من ذلك جعله على صدقه وإن لم يقع قال أنا ما عينت الوقت بل سيقع بعد ذلك قوله تعالى : « الم غلبت الروم في أدنى الأرض » من هذا الباب ، سلمنا أنه أخبر عن الغيب على سبيل التفصيل فلم قلت إنه معجز ، وبالدليل عليه أن المحدثين رووا في كتاب دلائل النبوة أن قساوسطيحا أخبرا عن أحوال محمد عليه الصلاة والسلام مع أنهما ماكانا من الأنبياء ، فعلمنا أن الكاهن قد يخبر عن الغيب ، وكذا المعبرون يخبرون عن الغيب المفصلة بناء على الرؤيا ، وكذا المنجمون وأصحاب العزائم ، وإذا كان كذلك لم يكن ذلك معجزا [١] .

ثم نقول : إن كان ماذكرتم يدل على أنه ممتنع وبيانه من وجوه .

أحدها : وهو أنه لو جاز انخراق العادة عن مجاريها لجاز أن ينقلب الجبل ذهبا إبريزا والبحر دما عبيطا وأن ينقلب ما في البيت من الأواني أناسا فاضلين ومعلوم أن تجويزه قادح في البديهيات [٢] .

سلمنا ظهور المعجز على يده فلم قلت : إن كل من كان كذلك كان رسولا .

وتقريره : أن الاستدلال بظهور المعجز على الرسالة يتوقف على مقامات ثلاث الأولى أنه فعل الله تعالى ، وثانيها أن الله تعالى فعلها لأجل التصديق ، وثالثها أن كل من صدق الله تعالى فهو صادق . أما المقام الأول ففيه النزاع من وجوه .

---

(١) أقول أورد دلائل وطرقا كثيرة على النبوة وسيذكر في الجواب أن المعتمد هو ظهور القرآن على يده ، والحق أن الإمارات الظنية إذا تواترت أدت إلى حكم العقل جزما بما توافقت عليه في إثباته وذلك كالتجربيات المعدودة في الضروريات فإيراد هذه الدلائل التي ذكرها بمثابة التجارب المؤدية إلى حكم جزم يقيني ، فهي وإن كانت آحادها غير معتمد عليها لكنها بالجملة تؤدي إلى حكم يقيني ، وإن لم تكن تصلح لأن يناظر بها وعليها لأنها تجري مجرى القضايا التي هي مبادىء الأقيسة التي لا يمكن أن تثبت بحجة أو برهان .

(٢) أقول : أما انخراق العادة فليس مما ينكره المتكلمون لأنه جائز مع القول بالفاعل المختار ، ولا مما ينكره الحكماء لأنهم يقولون بأن للنفوس الزكية قوى ربما تؤثر في أكثر الأجسام التي في عالم الكون والفساد .

أحدها أنا إن أثبتنا النفس الناطقة ولعل نفس النبي مخالفة بالماهية لنفس غيره فلا جرم قدر على مالم يقدر عليه غيره ، وإن لم نقل بالنفس الناطقة فلا بد وأن يكون الإنسان عبارة عن البدن المخصوص فلعله كان لمزاج بدنه خصوصية لم تحصل تلك الخصوصية لسائر الابدان ، فلا جرم قدر على مالم يقدر عليه غيره .

وثانيها : أن النبي عليه الصلاة السلام لعله وجد جسما نباتيا أو حيوانيالهخاصية عجيبة مستتبعة لتلك الآثار الغريبة التى أظهرها النبي ولما لم يقع ذلك الجسم فى يد آخر لا جرم عجز الكل عن معارضته .

وثالثها : لعل الجن والشياطين أعانوه عليه وما أعانوا غيره عليه أو الأرواح الفلكية أو الملائكة أعانوه عليه، بل هذا ظاهر لأن الانبياء عليهم الصلاة والسلام يحيلون أكثر الاشياء على الملائكة ونحن إنما علمناوجودهم وعصمتهم بقول الأنبياء فقبل العلم بصدقهم جوزنا وجودهم وذلك كان فى تحقق الاحتمال .

وأما المقام الثانى ففيه النزاع من وجهين .

أحدهما : لانسلم خلق المعجز لأجل التصديق لاسيما وقد بينتم أن أفعال الله تعالى لايجوز أن تكون معللة بالغرض ، ومما يحقق هذا أن الفعل بدون الداعى إما أن يكون جائزا أو لا يكون فإن كان جائزا لم يمكن القطع بأن الله تعالى فعل المعجز لأجل التصديق بل لعله فعله لا لأمر أصلا ، وإن لم يجز توقف فعلنا للقبائح على داع يخلقه الله تعالى فيكون الله تعالى فاعلا لما يوجب القبيح ، فإذا جاز ذلك من الله تعالى فلم لا يجوز من أفضل عباده ، وإذا جاز ذلك منه بطل أصل الاستدلال بالمعجز على التصديق .

الثانى : سلمنا أنه تعالى فعل المعجز لمقصود لكن لم قلت إن ذلك المقصود ليس إلا التصديق ولعله تعالى فعله لغرض آخر وعليكم بيان الحصر ، ثم إنا على سبيل التبرع نذكر أمورا أخر .

أحدها : أن يفعله ليكون ابتداء عادة .

وثانيها : ليكون تكرير العادة متطاولة فإن الفلك الثامن لايستكمل الدورة إلا فى ستة وثلاثين ألف سنة فيكون وصولها إلى أول الحمل فى مثل هذه المدة عادة لها ، فلعل هذا الحادث يكون من هذا الباب .

وثالثها : أن يكون ذلك كرامة لولى أو معجزة لنبي آخر فى طرف آخر من أطراف العالم .

ورابعها : أن يكون ذلك ارهاصا لنبي آخر يأتى بعد ذلك كالأحوال التى ظهرت على محمد قبل بعثته وكالنور الذى يحكى أنه كان يظهر فى جبين أبيه .

وخامسها : أن يكون امتحانا لعقول المكلفين كما أنزل المتشابهات امتحانا لعقولهم .

المقام الثالث : سلمنا أن الله تعالى صدقه لكن فلم قلتم إن كل من صدقه الله فهو صادق فإن عندكم انه تعالى خلق الكفر والفواحش فإذا لم يقبح ذلك من الله تعالى فلم لايحسن منه أيضاً تصديق الكاذب ، وهذا السؤال الأخير مختص بنا دون المعتزلة .

ثم نقول : هب أنا لا نذكر شيئاً من هذه الاحتمالات فلم قلت إن كل من ظهر عليه المعجز كان رسولا والرجوع فيه إلى المثال ضعيف لأنا لا نقطع فى ذلك المثال بصدق المدعى ، لأنه ربما قام الملك العظيم فى ذلك الوقت لحدوث ألم فى بطنه أو شاهد شيئا فخاف أو تذكر أمرا فقام طلباله .

وبالجملة فليس هنا إلا الدوران ، وهو أنه قام عند التماس المدعى ، وما قام قبل ذلك، والدوران لا يفيد إلا الظن الضعيف ، فإنه يحكى أن واحداً كان يجلس فى مسجد فكلما دخل المؤذن قام ذلك الإنسان وخرج ، فقال له المؤذن مالى أراك كلما أذنت خرجت فقال لابل كلما هممت بالخروج أذنت، وهذا يدل على أن دلالة الدوران على العلية ضعيف ، ثم إن سلمنا دلالة العقل على التصديق فلم قلت إنه فى حق الله تعالى كذلك وستعرف أن القياس المؤيد بالجامع لايفيد إلا الظن فكيف هذا القياس الخالى عن الجامع ، فهذا هو الاعتراض على الدليل الأول على النبوة ، أما الدليل الثانى وهو الاستدلال بمحاسن أحواله على نبوته فضعيف ، لأن غاية ما فى الباب أنه يدل على كون ذلك الإنسان متميزا عن سائر الناس بمزيد الفضيلة ، ولكن من أين يدل على النبوة وكيف وقد حكى عن أفاضل الحكماء فى الأخلاق أمور عجيبة جعلها الناس قدوة لأنفسهم فى الدنيا والآخرة مع ما نقل عنهم من العلوم الدقيقة .

وأما الدليل الثالث وهو الاستدلال بما جاء فى التوراة والإنجيل على نبوة محمد ﷺ فالاعتراض عليه أنكم إما أن تقولوا أنه جاء فى هذه الكتب صفة محمد ﷺ على سبيل التفصيل بمعنى أنه تعالى بين أنه سيجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية شخص وصفه كذا وكذا فاعلموا أنه رسولى ، وأما أن لا يقولوا كذلك بل يقولوا إنه تعالى بين ذلك بيانا مجملا من غير تعيين الزمان والمكان والوصف ، فإن ادعيتم الأول فهو باطل ، لأنا نجد التوراة والإنجيل خالية عنه. لا يقال اليهود والنصارى حرفوا هذين الكتابين ، لأنا نقول هذان كتابان مشهوران فى المشارق والمغارب ومثل هذا مما لا يصح تطرق التحريف إليه كما فى القرآن ، وإن ادعيتم الثانى فبتقدير المساعدة عليه لا يدل ذلك على النبوة ، بل ربما دل على ظهور إنسان فاضل شريف ، أو إن دل على النبوة لكن لا يدل على نبوة محمد ﷺ إذ ربما كان المبشر به إنسانا آخر[1] .

---

(١) أقول : هذا الذى ذكره كله بمنزلة شبه السوفسطائية فإن التعين الحاصل للعقلاء إذا قام إنسان على طريق مرضية عند الخواص والعوام وادعى أنه مبعوث من عند الله ، والدليل على صدق قولى أن الله تعالى يظهر على يدى أمرا خارقا للعادة فظهر ، وقال من لم يصدقنى بمثل ما ظهر على يدى وتحدى من عداه عن ذلك لا يزول بأمثال هذه الاحتمالات وقد أشار المصنف أيضاً إلى هذا المعنى فى الجواب على ما سيأتى .

وأما المذكور فى التوراة والإنجيل الدال على نبوته ﷺ وعلى آله وصحبه فكثيرة يذكرها المصنفون من الواقفين عليها منها ما ذكر فى التوراة بعبارة تفسيرها هكذا « جاء الرب من طور سينا وظهر بساعير وعلا بفاران » وفى التوراة أن إسماعيل كان فى برية فاران يعنى بادية العرب وذكر الواقفون على جبالها أن فاران فى طريق مكة قبل الدون بميلين ونصف وهو كان المنزل للمسافرين على يسار الطريق من العراق إلى مكة ، ومنه ما جاء فى السفر الخامس أن الرب قال لموسى « إنى مقيم لهم نبيا مثلك من بنى أخوتهم وأيما رجل لم يسمع كلماتى التى يؤديها من ذلك الرجل باسمى أنا أنتقم منه » ومنها فى السفر الأول لهاجر أنها تلد ويكون من ولدها من يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة إلى بالخشوع ، وأيضاً جاء فى الإنجيل فى الفصل الرابع عشر فى إنجيل يوحنا أن المسيح قال إنى أسأل أبى أن يعطيكم فارقليطا آخر يكون معكم إلى الأبد روح الحق ، والفارقليط معناه كاشف الخفيات ، وأمثال هذا فى هذين الكتابين وفى كتب سائر الأنبياء التى عندهم كثير يطول الكتاب بذكرها ولا يقدر المخالف على دفعها أو صرفها إلى ملك أو نبى آخر ولا على أن يكتمها .

سلمنا أن ما ذكرتم يدل على النبوة لكن هنا ما يدل على القدح فيها وهو من وجوه .

الأول : شبهة الدهرية وهى بالقدح فى الفاعل المختار وإنكار كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا .

وثانيها : شبهة منكرى التكليف فإنهم يقولون الأنبياء إنما جاءوا من عند الله تعالى بالتكاليف لكن القول بالتكليف محال .

وثالثها:شبهة البراهمة وهى من وجهين .

الأول :أن ماجاء به الرسول إن علم حسنه بالعقل كان مقبولا سواء ورد به الرسول، أولم يرد ،وإن علم قبحه بالعقل كان مردودا سواء ورد به الرسول أو لم يرد ، وإن لم يعلم لاحسنه ولا قبحه ، فإن كان فى محل الحاجة حسن الانتفاع به سواء ورد به الرسول أولم يرد ولما تقرر فى العقل إن كان ما ينتفع به الإنسان وكان خاليا عن أمارة الضرر كان الانتفاع به حسنا ، وإن لم يكن فى محل الحاجة قبح الانتفاع به سواء ورد الرسول أولم يرد ، لأنه إقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة أصلا .

الثانى : أن دلالة النبوة ليس إلا المعجزة بالاتفاق لكنا بينا أن المعجز لايدل البتة فامتنع الجزم بالصدق .

ورابعها : شبهة اليهود وهى من وجهين .

الأول : الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام فإما أن يكون قد بين فيها أن تكون باقية إلى يوم القيامة ، أو بين فيها أنها باقية إلى الوقت الفلانى فقط أو بين الشرع ولم يتعرض لبيان التأبيد والتأقيت .

فإن قلت :إنه تعالى بين التأبيد لم يجز نسخه أما أولا فلأنه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبدا فلو لم يبق ثابتا أبدا كان كذبا وهو غير جائز على الله تعالى ، وأما ثانيا فلأنه لو جاز أن ينص الله تعالى على أن شرع موسى عليه السلام ثابت أبدا ثم أنه لايبقى ثابتا أبدا ، فلم لا يجوز أن ينص الله على شرع محمد عليه الصلاة والسلام أنه ثابت أبدا مع أنه لايكون ثابتا أبدا فيلزمكم تجويز نسخ شرعكم .

وأما ثالثا : فلأنه لو جاز أن يخبر الله تعالى عن التأبيد مع أن التأبيد لايحصل ارتفع الأمان عن كلامه ووعده ووعيده وذلك باطل بالاتفاق .

وأما إن قلنا إنه تعالى بين فى شرع موسى عليه السلام أنه ثابت إلى الوقت الفلانى كان هذا من الأمور العظيمة التى تتوفر الدواعى على نقله فوجب أن ينقل ذلك التوقيت متواترا ، فالنقل المتواتر لايجوز الإطباق على إخفائه فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى ،وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد عليه الصلاة والسلام معلوما بالضرورة للخلق ، وأن يكون المنكر له منكراً للتواتر ، وأن يكون ذلك من أقوى الدلائل لعيسى ومحمد على دعواهما ، فلما لم يكن الأمر كذلك ، علمنا فساد هذا القسم ، ولأنه لو جاز أن لا ينقل هذا التوقيت نقلا متواترا لجاز أن يقال إن محمدا عليه الصلاة والسلام حول الصوم من رمضان إلى شوال ، والقبلة من الكعبة إلى غيرها ، ولأنه عليه الصلاة والسلام قال شرعى يبقى مؤ دا إلى الوقت الفلانى مع أنه لم ينقل شىء من ذلك وتجويزه قدح فى شرع محمد عليه الصلاة والسلام ، وإن قلنا إنه تعالى بين فى شرع موسى أنه ثابت ولم يبين التأبيد ولاالتوقيت فهذا محال لما بينا، فى كتاب أصول الفقه أن الأمر لا يفيد الوجوب إلا مرة واحدة ، ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك فان التكاليف متوجهة بذلك الشرع على الخلق إلى

زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق ،فلما ظهر فساد القسمين الأخيرين ثبت الأول ، ويلزم من صحة امتناع النسخ.

الثانى : أن اليهود والنصارى على كثرتهم وتفرقهم فى المشارق والمغارب يخبرون عن موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام أن كل واحد منهما أخبر أن شريعته باقية إلى يوم القيامة وخبر التواتر يفيد العلم ، وإلا لم يمكنكم إثبات وجـــود محمد عليه الصلاة والسلام فضلا عن نبوته ، فإذا صح ذلك عنهما فلاشك أن قولهما حجة .

لايقال : شرط التواتر استواء الطرفين والواسطة وهذا مفقود فى ذلك المعنى وهو النقل ، أما اليهود فلأن بختنصر قتلهم حتى لم يبق منهم إلا عدد يسير دون عدد التواتر ،وأما النصارى فلأنهم كانوا قليلين فى ابتداء الأمر.

لانانقول أما قتل اليهود فضعيف لأن اليهود كانوا أمةعظيمة وكانوا متفرقين فى شرق الأرض وغربها وفى البلاد المتباعدة جدا فمن المستحيل قتل هذه الأمة العظيمة بحيث لا يبقى على وجه الأرض منهم عدد التواتر ، وأما حديث النصارى فضعيف أيضا لأن ذلك يوجب القدح فى شرع عيسى عليه السلام قبل مبعث محمد عليه الصلاة والسلام وذلك مما لم يقل به أحد .

والجواب : أن المعتمد فى رسالة محمد عليه الصلاة والسلام ظهور القرآن عليه ، وسائر الوجوه إنما يذكر للتتمة والتكميل .

قوله : لو جاز انخراق العادة ارتفع الأمان عن البديهات .

قلنا : هذا لازم على الفلاسفة لا حتمال أن يحدث شكل فلكى غريب يوجب هذه الغرائب فى هذا العالم .

قوله : يجوز أن يكون حدوث المعجز لا من الله تعالى وإن كان منه لكن الغرض منه شيء سوى التصديق .

قلنا : المعتزلة عولوا فى الجواب على حرف واحد وهوأنه لو كان المدعى كاذبا لوجب على الله تعالى أن يمنع ظهور ذلك المعجز منعا للعباد من الوقوع إلى الضلال وهذا الجواب ضعيف ، لأنه يقال إنما يجب على الله تعالى كشف الحال فيما لو لم يحتمل ظهور المعجز وجها آخر سوى دلالته على تصديق الله تعالى لذلك المدعى ، فأما لما احتمل ذلك واحتمل غيره فلو قطع المكلف بأحد الاحتمالين دون الآخر كان التقصير من قبل العبد لا من الله تعالى وفى مثل ذلك لا يجب على الله كشف الحال ، ألا يرى أنه لم يقبح إنزال المتشابهات من الله تعالى لما أنها محتملة غير قاطعة ، فكذا هنا ،وأيضا فإنه تعالى يعين الكفرة على المسلمين ويمكنهم من قتل أوليائه ، والمسلمون مجتهدون فى الدعاء وسؤال المعونة على الكفار وقد لا يجيب دعاءهم ولا يعطيهم مناهم ، والكفار يقولون فى دعائهم اللهم انصر أحب الفئتين إليك وإن لم ترض مانحن فيه من تكذيب مدعى النبوة والمخالفة له ولأصحابه فاسلب عنا ما أعطيتنا من القوى والتمكن والرب قد لا يفعل ذلك ، فيجب أن يكون هذا موهما لتصديق الكفرة ، فلما لم يكن هذا فكذا ما قالوا .

والجواب الحق مبنى على مقدمة وهى أن تجويز الشيء لا ينافى القطع بعدمه ، فإنا نجوز أن يخلق الله إنسانا شيخا فى الحال من غير الوالدين وأن يقلب الأنهار دما والجبال ذهبا ، ثم أنا مع التجويز نقطع بأنه لم يوجد ، ولأن من واجه غيره بالشتم فعبس المشتوم وجهه ونظر إلى الشاتم شزرا علم بالضرورة غضبه ، وكذلك القول

فى حمرة الخجل وصفرة الوجـــل مع أن حصوله ابتداء بدون الغضب جائز وهذا أيضا لازم على الفلاسفة على ما قررنا .

وإذا ثبت هذا فنقول : إنما علمنا أن المحدث لهذا المعجز هو الله تعالى لما قدمنا أن جميع الممكنات واقعة بقدرة الله تعالى ، وإنما قلنا إنها دلالة على التصديق لما أنا لما رأينا النبى يقول يا إلهى إن كنت صادقا فى دعوى الرسالة فسود وجه القمر مثلا ، وكما قال النبى ذلك اسود قلنا مضطرين إلى العلم بأنه تعالى صدقه فى تلك الدعوى ولذلك فإن كل من أقرفى القرون الماضية بأن هذه المعجزات من فعل الله تعالى أقر بصدق المدعى ولم يبق له شك فيه وتجويز سائر الأقسام بحسب العقل ممـا لم يقدح فى هذا العلم الضرورى كما ضربناه فى المثال .

أما شبهة الدهرية ونفاة التكليف فقد تقدم الجواب عنها .

وأما شبهة البراهمة فهى مبنية على الحسن والقبح وقد تقدم القول فيه .

ولنذكر فوائد البعثة على التفصيل فنقول : قد عرفت أن الأمور قسمان منها ما يستقل العقل بإدراكه ومنها ما لا يستقل والأول كعلمنا بافتقار العالم إلى الصانع الحكيم وفائدة بعثة الرسل فى هذا النوع تأكيد العقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال تعالى « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » وقال «ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك من قبل أن نذل ونخزى» فبين تعالى أن بعثة الرسل لقطع الحجة والعلماء ذكروا وجوها ثلاثة .

الأول : أن قالوا إن الله تعالى إن كان خلقنا لنعبده فقد كان يجب أن يبين لنا العبادة التى يريدها منا أنها ما هى وكم هى وكيف هى ، فإن وجبت أصل الطاعة فى العقل لكن كيفيتها غير معلومة لنا فبعث الله تعالى الرسل لقطع هذا العذر فإنهم إذا بينوا الشرائع المفصلة زالت أعذارهم .

وثانيها : أن يقولوا إنك ركبتنا تركيب سهو وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا أمددتنا يا إلهنا بمن إذا سهونا نبهنا وإذا مال بنا الهوى منعنا ولكنك لما تركتنا مع نفوسنا وأهوائنا كان ذلك إغراء لنا على تلك القبائح .

وثالثها : أن يقولوا : هب أنا بعقولنا علمنا حسن الإيمان وقبح الكفران ، ولـكن لا نعلم بعقولنا أن من فعل القبيح عذب خالدا مخلدا فى النار ، لا سيما وأنا نعلم أن لنا فى القبيح لذة وليس لك فيه مضرة ، ولم نعلم أن من آمن وعمل صالحا استحق الثواب الخالد لا سيما وكنا قد علمنا أنه لا منفعة لك فى شىء فلا جرم لم يكن مجرد العلم بالحسن والقبح داعيا ولا وازعا .

أما بعد البعثة اندفعت هذه الأعذار فكانت البعثة قطعا لعذر المعذرين من هذه الوجوه ، وأما فائدة بعثهم فيما لا يستقل العقل بدركه فقد ذكروا أمورا .

أحدها : أن العقل لا يدل إلا على الصفات التى يحتاج إليها ، أما السمع والبصر والكلام وسائر الصفات الجزئية فلا طريق إليها إلا السمع .

وثانيها : أن المكلف يبقى خائفا فيقول لو اشتغلت بالطاعات لكنت متصرفا فى ملك الله تعالى بغير إذنه ؛ ولو لم يشتغل بها فربما عذب على ترك الطاعة فيبقى فى الخوف على التقديرين ، وعند البعثة يزول هذا الخوف .

وثالثها : أنه ليس كل ما كان قبيحا عندنا كان قبيحا فى نفسه ؛ فإن النظر إلى وجه الحرة العجوز الشوهاء قبيح وإلى وجه الأمة الحسناء حسن

ورابعها : أن الأشياء المخلوقة فى الأرض منها غذاء ومنها دواء ومنها سم والتجربة لا تفى بمعرفتها إلا بعد الأدوار العظيمة ، ومع ذلك ففيها خطر على الأكثر ، وفى البعثة فائـــدة معرفة طبائعها ومنافعها ، من غير ضرر وخطر .

وخامسها : أن المنجمين عرفوا طبائع درجات الفلك ولا يمكن الوقوف عليها بالتجربة ، لأن التجربة يعتبر فيها التكرار والأعمار البشرية كيف تفى بأدوار الكواكب الثابتة ، ثم إنهم وقفوا على الكل بالرصد فكيف وقفوا على أحوال عطارد مع أن الآلات الرصدية لا تفى بأحواله لصغره وخفائه وقلة نوره وبعده عن الشمس حالتى التشريق والتغريب .

وسادسها : أن الإنسان مدنى بالطبع والاجتماع مظنة التنازع المفضى إلى التقاتل فلا بد من شريعة يفرضها شارع لتكون مرغبة فى الطاعات وزاجرة عن السيئات .

وسابعها : لو فوض كيفية العبادة إلى الخلق فربما أتى كل طائفة موضع خاص ثم أخذوا يبغضون لها فيفضى ذلك إلى الفتن أما وضع الشريعة فما ينافى ذلك .

وثامنها : أن الذى يفعله الإنسان بمقتضى عقله يكون كفعل المعتاد والعادة لا تكون عبادة ، أما الذى يأمر به من كان معظما فى قلبه ولا يكون هـــو واقفا على سببه كان إتيانه محض العبادة ، ولذلك ورد الأمر بالأفعال الغريبة فى الحج .

وتاسعها : أن العقول متفاوتة والكامل نادر والأسرار الإلهية عزيزة جداً فلا بد من بعثة الأنبياء وإنزال الكتب عليهم أيضا لا لكل مستعد إلى منتهى كماله الممكن له بحسب شخصه .

وعاشرها : أن كل جنس تحته أنواع فإنه يوجد فيما بين تلك الأنواع نوع واحد هو أكملها وكذا الأنواع بالنسبة إلى الأصناف والأصناف بالنسبة إلى الأشخاص والأشخاص بالنسبة إلى الأعضاء فأشرف الأعضاء ورئيسها القلب ، وخليفته الدماغ ومنه تنبث القوى على جميع جوانب البدن فكذا الإنسان لا بد فيه من رئيس والرئيس إما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبى فالنبى يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماغ وكما أن القوى المدركة إنما تفيض من الدماغ على الأعضاء ، وكذا قوة البيان والعلم إنما يفيض منه بواسطة خليفته على جميع أهل العالم .

وحادى عشرها : الهداية إلى الصناعات النافعة قال الله تعالى فى داود عليه الصلاة والسلام « وعلمناه صنعة لبوس لكم » وقال لنوح عليه الصلاة والسلام « واصنع الفلك بأعيننا » ولا شك أن الحاجة إلى الغزل والخياطة والبناء وما يجرى مجراها أشد من الحاجة إلى الدرع وتوقيفها على استخراجها بالتجربة خطر عظيم ، فوجب بعثة الأنبياء لتعلمها .

وثانى عشرها: لا بد فى المعيشة من علم الأحكام والسياسة فلا بد من البعثة ليعلمها ، ولهذا قال تعالى لنبيه « خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين » وقال تعالى « إن الله يأمر بالعدل والإحسان » وقال تعالى « فبما رحمة من الله لنت لهم » وقوله « وإنك لعلى خلق عظيم » فقد ظهرت فوائد البعثة من هذه الوجوه .

وأما شبهة اليهود فالجواب عنها أن الله تعالى بين أن شريعته موقتة بيانا إجماليا ولم يبين كمية الوقت .

قوله : لو كان كذلك لعرف ذلك بالتواتر كما عرف أصل الدين بالتواتر .

قلت : لم لا يجوز أن يكون توفر الدواعى على نقل الأصل أتم من توفره على نقل الكيفية ، فلا جرم كان أحد التوأمين أقوى من الآخر .

والجواب عن أخراهما : أن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حد التواتر فى جميع الأعصار غير معلوم لنا وإذا كان كذلك لا جرم لم يحصل العلم بهذا الخبر(١) .

(مسألة : فى عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام)

---

(١) أقول: شبهة البراهمة أن الرسل إما أن يجيئوا بما يوافق العقول أو بما يخالفها وما يخالف العقول غير مقبول فلا فائدة فى مجيئهم بذلك وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم فإذاً لا فائدة فى مجيئهم .

وجوابهم أن كل ما يوافق العقول لا يخلو إما أن تستقل العقول بإدراكه وإما أن لا تستقل والحاجة إليهم فى القسم الثانى ، وأيضا ما يخالف العقول يقع على قسمين أحدهما تقتضى العقول نقيضه ، والثانى مالا تقتضيه ولا تقتضى نقيضه ، ومن الثانى ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته فى العاجل والآجل وهم يعرفوننا ذلك .

وأما الشبهة الأولى لليهود فجوابها : أن ظاهر لفظ التوراة الحكم بالتأبيد فى قوله تمسكوا بالسبت أبدا ، وذلك لا يناقض انقطاع ذلك الحكم بعد مدة طويلة ، لأن التأبيد قد يستعمل فيما يبقى مدة طويلة ، فإن فى التوراة ، أن الله تعالى قال لنوح عند خروجه من الفلك « إنى جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك وأطلقت ذلك لكم كنبات العشب أبدا ما خلا الدم فلا تأكلوه » ثم أنه حرم على لسان موسى كثيرا من الحيوان وهذا نسخ ظاهر وهو عندهم غير ممكن من الله تعالى ، ومن السفر الثانى من التوراة « قربوا لى كل يوم خروفين خروف غدوة وخروف عشية بين المغارب قربانا دائما لأحقابكم » ثم انقطع ذلك الدوام عند علمائهم وقال فى موضع « كل عبد خدم ست سنين يعرض عليه العتق فإن لم يقبل ثقب إذنه ويستخدم أبدا » وقال فى موضع آخر : « يستخدم خمسين سنة ثم يعتق فى تلك السنة » وأمثال هذه كثيرة يقف عليها كل منصف يطلع على كتبهم المنزلة .

وأما شبهتهم الثانية وهى القول بأن موسى عليه السلام أخبر أن شرعه لا يرتفع إلى يوم القيامة فذلك غير مسلم لأن موسى عليه السلام ما أخبر عن المعاد والقيامة فى التوراة وإنما أخبر بهما الأنبياء الذين كانوا بعده ، والقول بانتشار اليهود فى شرق الأرض وغربها باطل ، لأنهم كانوا مجتمعين فى الشام إلى أن قتل بخت نصر أكثرهم ولم يصل إلى العجم منهم أحد قبل ما بعث بخت نصر أو من قام مقامه جماعة من أسرائهم إلى أصفهان فبنوا بها ←

. . . .

← المدينة المعروفة باليهودية ، ولو كانوا بعد بختنصر بحيث يعتبر التواتر فى نقلهم لما صار فى التوراة ثلاث نسخ مختلفة إحداها التى فى أيدى اليهود القرايين والرومانيين ،والثانية التى فى أيدى السامرة ،والثالثة النسخة المعروفة بتوراة السبعين التى اتفق عليها سبعون حبراً من أحبارهم وهى فى أيدى النصارى ، والاختلاف الذى بين هذه النسخ فى التواريخ والشرعيات مشهور ، وإذا لم يبق لهم نقل التوراة التى هى أساس دينهم بالتواتر فكيف يعتمد على تواتر نقلهم عن موسى بأن شرعه يبقى إلى يوم القيامة وتواتر النصارى أيضاً قريب من ذلك إلا أن تواتر اليهود انقطع فى الواسطة وتواترهم فى المبدأ فإن الذين آمنوا بعيسى فى زمانه كانوا قليلى العدد ولذلك صار لإنجيلهم أربع نسخ .نسخة متى ونسخة يوحنا ونسخة لوقا ونسخة مارقوس ،وذلك لأن كل واحد من الحواريين نقله على وجه وأكثر تحريفاتهم لأحكام التوراة كإباحة لحم الخنزير وجواز ترك الختان والغسل ،روى عن الحواريين لاعن عيسى عليه السلام .

وقوله فى الجواب على المعتزلة القائلين بوجوب كشف الحال عند الاشتباه فى المعجز على الله تعالى بأن ذلك لايجب إذا فإن له احتمالات ، والاستدلال بنزول المتشابهات غير وارد عليهم، لأنهم يقولون بوجوب ذلك عند وقوع الحيرة فيما هم مكلفون به فى الدين ، والمتشابهات ليس من ذلك القبيل ، لأن الوقف على قوله « وما يعلم تأويله إلا الله » لايضر فى الأمور الدينية بالاتفاق ، وتمكين الكفرة من المسلمين وعدم إجابة دعوات أهل الحق وإجابته لأهل الباطل فليس مما يضر بأمور الدين ونقائضها لا يندفع فيها .

وقوله : تجويز الشيء لاينافى القطع بعدمه فكما قال ، إذا لم يكن العدم واجبا وأما فوائد البقية التى عدها فنقول ضرورة وجود الأنبياء لتكميل الأشخاص بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة والأفعال المحمودة النافعة لهم إلى عاجلهم وآجلهم وتكميل النوع بإجتماعهم على الخير والفضيلة وتساعدهم فى الأمور الدينية وسياسة الخارجين عن جادة الخير والصلاح وباقى الوجوه التى عدها فلبعضها زيادة فى المنفعة وبعضها مما لافائدة فى إيراده ، فإن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ما تعلموا الطب ولا طبائع الحشائش ولا طبائع درجات الفلك ولا رصد عطارد ولا أكثر الصناعات .

وأما الوجه السادس فمأخوذ من الحكماء فطريقتهم فى إثبات النبوة أنهم يقولون الإنسان مدنى بالطبع يعنون به أن الشخص الواحد لا يمكنه أن يحصل أسباب معاشه وحده فإنه يحتاج إلى تحصيل الغذاء الموافق واللباس الذى يحفظه من الحر والبرد والمساكن الموافقة فى الفصول المختلفة والأسلحة التى يتحفظ بها من السباع والأعداء وكل ذلك غير حاصل فى أصل الوجود بل كلها مما يحصل بالصناعات ، والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بها جميعا بل هو مضطر إلى معاونة بنى جنسه فى ذلك حتى يقوم كل واحد لشيء من ذلك ويحصل بالتعاون جميع ذلك فيمكنهم التعيش ، وهذا معنى التمدن ولابد فيما بينهم من معاملات ومعاوضات ، وإذا كانوا مجبولين على الشهوة والغضب فلا بد من قانون بينهم مبنى على العدل والإنصاف حتى لايحيف بعضهم على بعض ولا يجوز أن يكون ذلك القانون من تلقاء بعضهم من غير خصوصية فى ذلك البعض وإلا لما قبله الباقون وتلك الخصوصية يجب أن تكون من عند خالقهم حتى ينقادوا لذلك فالآتى بها هو النبى ، ولابد له من أن يمهد الشارع لهم طرق المعارف والاعتراف بالمعبود يقينا أو تقليداً والإقرار بنبوة ذلك النبى ، وأن يضع بينهم قوانين فى معاملاتهم وفى ←

القائلون بالعصمة منهم من زعم أن المعصوم هو الذى لا يمكنه الإتيان بالمعاصى ، ومنهم من زعم أنه يكون متمكنا منه والأولون منهم من زعم أن المعصوم هو المختص فى بدنه أو فى نفسه بخاصية تقتضى امتناع إقدامه على المعاصى ، ومنهم من ساعد على كونه مساويا لغيره فى الخواص البدنية لكن فسر العصمة بالقدرة على الطاعة وهو قول أبى الحسن الاشعرى ، والذين لم يسلبوا الاختيار فسروها بأنه الأمر الذى يفعله الله تعالى بالعبد ، وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهى فعل ذلك الأمر إلى حد الإلجاء ، وهؤلاء احتجوا على فساد قول الأولين من العقل بأن الأمر لو كان كما قالوه لما استحق المعصوم على عصمته مدحا ، ولبطل الأمر والنهى والثواب والعقاب .

ومن النقل قوله تعالى « إنما أنا بشر مثلكم » « ولا تجعل مع الله إلها آخر » « ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم » وقوله « وما أبرىء نفسى »

ثم إن هؤلاء زعموا أن أسباب العصمة أمور أربعة .

أحدها : أن يكون لنفسه أو لبدنه خاصية تقتضى ملكة مانعة من الفجور ، والفرق بين الفعل والملكة معلوم .

وثانيها: أن يحصل له العلم بمثالب المعاصى ومناقب الطاعات .

وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحى والبيان من الله تعالى .

ورابعها : أنه متى صدر عنه أمر من الأمور من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك مهملا بل يعاتب وينبه عليه ويضيق الأمر فيه عليه، فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة كان الشخص معصوما عن المعاصى لا محالة لأن ملكة العفة إذا - صارت فى جوهر النفس ثم انضاف إليه العلم التام بما فى الطاعة من السعادة وفى المعصية من الشقاوة صار ذلك العلم معينا له على مقتضى الملكة النفسانية ثم الوحى يصير متمما لذلك ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون توكيدا لذلك الاحتراز فيحصل من اجتماع هذه الأمور تأكيد حقيقة العصمة [1]

← سياسته من يخرج عن مصالح التعاون وأن يفرض عليهم العبادات لئلا تفسد عقائدهم فى خالقهم ونبيهم ، وأن يعدهم ويوعدهم فى الآخرة لتكون عقائدهم موافقة لما يظهرون من العبادات والمعاملات كيلا يخونوا ويذهبوا مذاهب أهل النفاق ، وأن يكون الوعد والوعيد الصادران عنه موافقين لما فى نفس الأمر حتى يتقون به ويعملون بحسبه ، وهذه الضرورات لنوع الإنسان أهم من خلق الاشفار والحاجبين لوقاية العين ، ومن تعريض الاظفار على لحوم الأصابع وغير ذلك مما يشبهه فالمدبر للنوع الذى يسوقه من النقصان إلى الكمال لابد وأن يبعث الأنبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود فى العالم لتحصيل النظام وتعيش الأشخاص ويمكن لهم الوصول من النقصان إلى الكمال الذى خلقوا لأجله .

(١) أقول : فى كون أسباب العصمة مشتملة على هذه الأربعة ، لأنهم جعلوا الوحى أحد أسبابها ، وكثير من الأمة يقولون بعصمة الملائكة والأئمة وبعصمة حواء ومريم وفاطمة ولم يقولوا بالوحى إليهم والتحقيق يقتضى أن لا تكون العصمة لأجل الطمع فى السعادة والخوف من المعصية ، لأن ذلك يقتضى أن لا تكون العصمة مقتضى طبع صاحبها بل تكون بالتكلف ، والأجود أن يقال إن الله تعالى يفعل فى حق صاحبها لطفا لا يكون له مع ذلك داع إلى ترك الطاعة وارتكاب المعصية مع قدرته على ذلك هذا على رأى المعتزلة، ويقال إنها ملكة لا يصدر ←

ثم اتفقت الأمة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلا الفضيلية من الخوارج ، فإنهم واعتقدوا أن كل ما يطلق عليه اسم المعصية ، فهو كفر ، ثم إنهم جوزوا على الرسل المعاصي فلا جرم جوزوا الكفر عليهم ، ويدل على فساده أنه لو جاز الكفر عليهم لـكان الاقتداء بهم واجبا لقوله « فاتبعوه » وفساد ذلك يدل على فساد قولهم .

ومن الناس من لم يجوز الكفر لكنه جوز إظهار الكفر على سبيل التقية ، واحتجوا عليه بأن إظهار الإسلام إذا كان مفضيا الى القتل كان إظهاره إلقاء النفس فى التهلكة وهو غير جائز وهذا أيضا باطل ، لأنه يفضى إلى خفاء الدين بالكلية ، ولأنه لو جاز ذلك لكان أولى الأوقات به مبدأ ظهور الدعوة ، لأن الخلق فى ذلك الوقت يكونون بالكلية منكرين له ، وكان يلزم أن لا يجوز لأحد من الأنبياء إظهار الدعوة ، ولأن الخوف الشديد كان حاصلا لإبراهيم عليه السلام فى زمان نمرود ولموسى عليه السلام فى زمان فرعون مع أنهما لم يمتنعوا عن الدعوة .

ومن الناس من لم يجوز الكفر ولا إظهاره لكنهم جوزوا الكبائر عليهم ، والأكثرون لم يقولوا به لوجوه .

الأول : لو صدرت الكبيرة عنهم لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة وذلك غير جائز ، بيان الملازمة أن درجات الأنبياء فى غاية الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه أفحش ، ألا يرى إلى قوله تعالى « يا نساء النبى من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب » برجم وغيره وكان حد العبد نصف حد الحر ، وأما أنه لا يجوز أن يكون النبى أقل حالا من الأمة فبالإجماع [1] .

الثانى : أن بتقدير إقدامه على الفسق وجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى : « إن جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا » لكنه مقبول الشهادة ، وإلا لكان أدنى حالا من عدول الأمة .

الثالث : أن بتقدير إقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها ولم يكن إيذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى « إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله » .

والرابع : لو أتى بالكبيرة لوجب علينا الاقتداء به فيها كقوله تعالى « فاتبعونى » فيفضى إلى الجمع بين الوجوب والحرمة وهو محال [2] .

وأما الذين لم يجوزوا الكبائر منهم فقد اختلفوا فى الصغائر وإن اتفق الأكثرون منهم على أنه لا يجوز منهم

← عن صاحبها معها المعاصى وهذا على رأى الحكماء .

(١) أقول : لو قال الأنبياء عليهم الصلاة السلام أكثر علما بقبح الفواحش وأوفر إقبالا على الأمور الإلهية فيكون صدور الذنب عنهم أفحش لكان أقرب والمحصن يرجم لا لشرفه بل لاستغنائه عن الزنا بخلاف غيره .

(٢) أقول : هذا الدليل لا يختص بالكبيرة فإنه فى الصغيرة أيضا قائم .

الإقدام على المعصية مقيدا سواء كانت صغيرة أو كبيرة ، بل يجوز صدورها منهم على أحد وجوه ثلاثة أحدها السهو والنسيان ، والثانى ترك الأولى ، والثالث اشتباه المنهى بالمباح [١] .

واختلفوا فى الوقت الذى تعتبر فيه العصمة ، أما الفضيلية من الخوارج فقد جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر ، ومنهم من لم يجوز ذلك لكنه جوز بعثة من كان كافرا قبل الرسالة ، وهو قول ابن فورك لكنه زعم أن هذا الجائز لم يقع، ومن الحشوية من زعم أن الرسول عليه السلام كان كافرا قبل البعثة لقوله « ووجدك ضالا فهدى » ولقوله « وما كنت تدرى ما الكتاب ولا الإيمان » واتفق المحصلون على فساد ذلك ، ومن الناس من طرد هذا الحكم فى الأئمة ، وقال : كما لا يجوز كون الرسول كافرا قبل البعثة لا يجوز أيضاً أن يكون الإمام كافرا قبل الإمامة ، ولذلك يقدحون فى إمامة الشيخين ، فإما أنه هل يجوز فعل الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة فالأكثرون من أهل السنة جوزوا ذلك مستدلين بأفعال إخوة يوسف ، ومنهم من لم يقل به ولم يقل بنبوتهم ، ثم الذين جوزوا ذلك قالوا منهم من فعل الكبيرة قبل البعثة ، لكنهم إنما جوزوا ذلك على سبيل الندرة بحيث يتوبون عنه ويشتهر حالهم فيما بين الخلق بالصلاح ، فأما لو أصروا على الكبائر بحيث يصيرون مشهورين بالخلاعة فذلك غير جائز ، لأن المقصود من بعثتهم يفوت على ذلك التقدير .

وأما أنه هل يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها .

فالروافض أوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك ، لكن اختلفوا فى كيفيتها أما النظام والأصم وجعفر بن بشر يقولون إنه حال السهو مكلف ، وهو غير جائز لأنه تكليف ما لا يطاق ، أولا يبقى مكلفا وحينئذ لا يكون ذلك معصية ، أو يقولوا إنما عوتبوا على ترك التحفظ من النسيان وهو قول أهل السنة والجماعة .

ومن الناس من حمل تلك الزلات على ترك الأولى .

لا يقال : لو كان ترك الأفضل سببا لاستحقاق العقاب لعوتبوا أبدا إذ لا عبادة إلا وفوقها عبادة لاستحقوا العقاب على المباحات .

لأنا نقول: استحقاق العقاب على ترك الأفضل إنما يتوجه إذا لزم منه فوات مصلحة أو حصول مضرة لا يمكن احتمالها وفى الاعتذار عن قصة آدم عليه الصلاة والسلام منهم من زعم أن قوله تعالى « فعصى آدم ربه فغوى » أى عصى أولاد آدم كما فى قوله « واسأل القرية » ومنهم من سلم أن المراد آدم ، ثم زعم ابن فورك أن ذلك كان قبل الرسالة ، ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ، ثم زعم الأصم أنه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى « فنسى » الاعتراض عليه أن إبليس ذكر لآدم وقت الوسوسة أمر النهى فقال « مانهاكما ربكما عن هذه الشجرة » ، ومع هذا التذكير امتنع حصول النسيان ، وأيضا أنه تعالى عاتبه على ذلك فى قوله « ألم أنهكما عن تلكما الشجرة » فآدم وحواء اعترفا بالذلة فقالا « ربنا ظلمنا أنفسنا » والله تعالى قبل توبتهما فقال « فتاب عليه » وكل ذلك ينافى النسيان .

---

(١) أقول: ترك الأولى لا على سبيل العقوبة بل على سبيل الحث على فعل الأولى ، وأيضا اشتباه المنهى بالمباح لا يجوز عليهم لأنه يدل على جهلهم بالمنهيات والجاهل بها كيف يحترز عنها ، وأيضا يجب الاقتداء بهم لقوله تعالى « ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم » والذى يشتبه عليه المنهى بالمباح كيف يقتدى به .

ومنهم من سلم أن آدم كان متذكرا للنهى لكنه أقدم على التناول بالتأويل وهو من وجوه .

أحدها : ذهب النظام إن آدم فهم من قوله « ولا تقربا هذه الشجرة » الشخص وكان المراد النوع وكلمة « هذا » كما تكون إشارة إلى الشخص قد تكون إشارة إلى النوع لقوله ﷺ « هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به » وزعم آخرون أن النهى وإن كان ظاهراً فى التحريم ولكنه ليس نصافيه ، فصرفه عن الظاهر لدليل عنده [١] .

(مسألة : الكرامات عندنا جائزة خلافا للمعتزلة والأستاذ أبى إسحاق منا)

لنا التمسك بقصة مريم وآصف ثم تتميز الكرامة عن المعجزة بتحدى النبوة [٢] .

(مسألة : الأنبياء أفضل من الملائكة عندنا خلافا للمعتزلة والقاضى منا والفلاسفة)

لنا قوله تعالى « إن الله اصطفى آدم ونوحا » وسواء أجريناه على العموم أو حملناه على عالمى ذلك الزمان كما فى قوله تعالى « وإنى فضلتكم على العالمين » فالمقصود حاصل ، ولأن البشر يعرفون الله ويحبونه مع كثرة الصوارف من السهو والغضب والموانع الداخلة والخارجة وليس للملائكة من ذلك فتكون طاعة البشر أشق فيكون أفضل لقوله ﷺ « أفضل العبادات أحزها » أى أشقها [٣] .

أما الفلاسفة فقد احتجوا على أن الملك أفضل بوجوه .

أحدها أن الروحانيات بسائط والجسمانيات مركبات والبسائط أشرف من المركبات .

وثانيها : الروحانيات مطهرة على الشهوة والغضب الذى هو منشأ الأخلاق الذميمة والجسمانيات غير خالية عنها .

وثالثها : الروحانيات صورة مجردة كمالاتها ظاهرة بالفعل والنفوس البشرية مادية إما بجواهرها عند من يجعل النفس مزاجا أو فى أفعالها عند من يجعلها مجردة ، وعلى التقديرين فهى بالقوة وما بالفعل التام أشرف مما بالقوة .

ورابعها : الروحانيات صورة مجردة ليس فيها طبيعة الانفعال فتكون وجودات محضة وخيرات محضة

---

(١) أقول : يؤكد قول من يقول المراد من قوله تعالى « وعصى آدم » وعصى أولاد آدم قوله تعالى فى قصة آدم عليه السلام « فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما » وبالاتفاق لم يشرك آدم ولا حواء إنما أشرك أولادهما ومن يقول إبليس ذكر آدم ومع هذا التذكر يمتنع النسيان .

لجوابه : يجوز أن يكون وقت التذكر غير وقت النسيان وإلا فلا وجه لقوله تعالى « فنسى » وهذا النهى يجوز أن يكون نهى الكراهة لانهى التحريم ، وبالجملة إذا تعارضت الدلائل فلاخلاص إلا بالتأويل أو التوقف .

(٢) أقول : للمنكر أن يقول ذلك محمول على معجزات عيسى وسليمان عليهما الصلاة والسلام أما عيسى فعلى سبيل الإرهاص ، وأما فى سليمان فقد كان على سبيل التحدى مع بلقيس يعنى بعض أتباعى يقدرون على هذا فهل تقدرون أنتم عليه بدليل أنها أسلمت بعد مشاهدة معجزاته .

(٣) أقول : لقائل أن يقول يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة إلى الله تعالى أو غير ذلك ، فإن أردت به كمال العلم فغير مسلم لأن علوم الملائكة فطرية وعلوم الناس كسبية نظرية ، وإن أردت به القربة فالملائكة أقرب لأنهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم وبين خالقهم والأنبياء محتاجون إلى وساطتهم .

والجسمانيات مركبة من مادة وصورة والمادة منبع الشر والعدم والخير أفضل من الشر .

وخامسها : الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات كثيفة وسفلية .

وسادسها: الروحانيات فاضلات الجسمانيات لقوى العلم والعمل ، أما العلم فلإحاطتها بالأمور الغائبة عنا واطلاعهم على مستقبل الأحوال الجارية علينا ، ولأن علومهم كلية وعلوم الجسمانيات جزئية وعلومهم فعلية وعلوم الجسمانيات انفعالية وعلومهم نظرية أمينة عن الغلط وعلوم الجسمانيات كسبية متعرضة للغلط ، وأما العمل فلكونهم عاكفين على العبادة ويسبحون الليل والنهار ولا يفترون والجسمانيات ليست كذلك .

وسابعها : الروحانيات لها قوة قوية على تصريف الأجسام كالسحاب والزلازل القوية من غير أن يعرض لها فتور وكلال بخلاف الجسمانيات .

وثامنها : الروحانيات اختياراتها متوجهة إلى الخيرات ونظام العالم والجسمانيات اختياراتها غير جازمة بل مترددة بين جهتي السفالة والعلو .

وتاسعها :الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية النورانية والجسمانيات مختصة بهذه الهياكل الفاسدة ولشبه الأرواح اشبه الهياكل ، فلما كانت الهياكل السماوية أشرف كانت الأرواح السماوية أشرف .

وعاشرها :الأرواح الفلكية متصرفة فى هذا العالم ، فإنها هى المدبرات أمرا وهى المبدأ والمعاد وهما أشرف من ذى المبدأ وذى المعاد ، فالروحانيات أشرف[1] .

أما المسلمون فقد احتجوا على التفضيل بقوله تعالى « ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة إلا أن تكونا ملكين، » وقوله «ولن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون »وقوله « ماهذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم» .

والجواب عن شبهة الفلاسفة مبنى على إبطال أصولهم وقد تقدم ذلك عن التمسك بالآيات المذكورة فى

---

(١) أقول : فى هذا الكلام خبط كثير .

أما قوله البسيط أشرف من المركب فيقتضى أن تكون العناصر أشرف من الناس حتى من الأنبياء فإن أجسادهم مركبة من العناصر .

وقوله الروحانيات مطهرة عن الشهوة والغضب والجسمانيات غير خالية عنها فيقال له إن أردت بالروحانيات المفارقات فالنفوس البشرية مفارقة وهى ملابسة بالشهوة والغضب والأجسام الفلكية والعنصرية ونفوسها خالية عنها .

وقوله : الروحانيات وجودات محضة ليس فيها طبيعة الانفعال والجسمانيات مركبة من مادة وصورة ففى هذه القسمة سقطت النفوس العلوية والسفلية من القسمة .

وقوله: الروحانيات نورانية علوية لطيفة وصفها بأوصاف الأجسام ، فإن النورانى والظلمانى والعلوى والسفلى واللطيف والكثيف لا يكون إلا جسما إلا أن يريد بهذه الصفات غير ماهى دالة عليها وقوله فى تفصيل علم الروحانيات بإحاطتهم بالأمور الغائبة عنها مستدرك لأن الغيبة والحضور لا يكون فى غير الأجسام ، وقوله ←

الكتب البسيطة (١) .

القسم الثانى فى المعاد

(مسألة : اختلاف أهل العالم فيه)

فأطبق المسلمون على المعاد البدنى والفلاسفة على المعاد النفسانى ، وجمع من المسلمين والنصارى عليهما وجمع من الدهرية على نفيهما ، وتوقف جالينوس فى الكل .

أما القائلون بالمعاد البدنى منهم من زعم أن الله تعالى يعدم البدن ثم يعيده ومنهم من زعم أنه يفرق الأجزاء ثم يجمعها والكلام فيه يتفرع على مسائل .

(مسألة : الذى يشير إليه كل إنسان بقوله أنا إما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا عن هذه الأقسام تركيبا ثنائيا أو ثلاثيا)

أما المتكلمون فقد زعموا أنه جسم ثم الجمهور منهم يقولون إنه هذه البنية المحسوسة وهذا ضعيف .

أما قوله هذه البنية فلأنها دائما فى التغير ومنتقلة من الصغر إلى الكبر ومن الذبول إلى السمن مع أن كل واحد يعلم أن هويته باقية فى الأحوال كلها .

← اطلاعهم على مستقبل أحوالنا يناقض قوله ، لأن علومهم كلية وقوله وعلومهم فعلية يقتضى أنها لا تعلم إلا له لأنها ليست بفاعلة إياه ولا يعلم السافل منها ما هو أعلى درجة منه ، وأما عكوفهم على العبادة فمن شأن النفوس السماوية عندهم التى تحرك أجسامها تقربا إلى مباديها .

وقوله : الروحانيات تقوى على تصريف السحاب والزلازل فههنا أخرج العقول عن الروحانيات لأنها لا تباشر الأجسام والرياح والأبخرة التى تصرف الرياح وتعمل الزلازل ليست بعقول ولا نفوس .

وفى قوله الجسمانيات اختياراتها غير جازمة أخرج النفوس البشرية عن الروحانيات وفى قوله الروحانيات مختصة بالهياكل العلوية والجسمانيات بالهياكل الفاسدة أخرج العقول من الروحانيات وجعل النفوس البشرية جسمانية ، وقوله الأرواح الفلكية هى المدبرات أمرا خاص بالنفوس السماوية وخرج العقول من الروحانيات .

وقوله : هى المبدأ والمعاد لا يقول به أحد فإن الفلاسفة يقولون إن المبدأ من الله والمعاد إليه لا من النفوس وإليها ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلأن كمال النفوس الإنسانيه وغاية سعيها معرفة الله والتوجه بالكلية إليه وهو المراد من العود إليه .

(١) أقول : لو دلت الآية الأولى على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس لكنها ما دلت على تفضيله عليهما بعد الاجتباء ، وفى الآية الثانية نفى الاستنكاف عن الملائكة لا يدل على تفضيلهم على المسيح ، بل إنما ذكرهم بعد المسيح الذى قال النصارى إنه ابن الله لقول المشركين أنهم بنات الرحمن ، والآية الثالثة تدل على تخيل النساء أن جمال الملك يكون أكثر من جمال البشر لا على تفضيل الملك على البشر .

وأما قوله المحسوسة فضعيف أيضا لأن المحسوس هو اللون والشكل القائمان بسطحه الظاهر والإنسان ليس عبارة عن مجرد هذا الشكل واللون وإلا لكانت الأجزاء الداخلة بأسرها خارجة عن هويته ومنهم من زعم أنها أجزاء أصلية باقية من أول العمر إلى منتهاه (١) .

ثم اختلفوا فزعم ابن الراوندى أنه جزء لا يتجزأ فى القلب ، وذهب النظام أنه أجزاء لطيفة سارية فى الأعضاء والأطباء زعموا أنه الروح اللطيفة فى الجانب الأيسر من القلب ، ومنهم من جعل الروح الدماغى، ومنهم من جعل الأخلاط الأربعة أو الدم خاصة ، وأما الذين قالوا إنه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الأخلاط ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتأليفات أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة .

أما الذين قالوا إنه غير جسم وهم الفلاسفة ومن المعتزلة معمر ومنا الإمام الغزالى ، والحجة القوية لمثبتيها من وجهين .

الأول : أن العلم بالله تعالى غير منقسم إذ لو انقسم لكان إما أن يكون كل واحد من أجزائه علما أو لا يكون ، فإن كان علما فإما أن يكون علما بكل ذلك المعلوم فيكون الجزء مساويا للكل هذا خلف ، وإن لم يكن علما بذلك المعلوم فعند اجتماع تلك الأجزاء إن لم يحصل هيئة زائدة لم يحصل العلم بالله تعالى هذا خلف ، وإن حصلت هيئة زائدة فإن انقسمت عاد التقسيم وإلا لحصل المقصود ، وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون محله منقسما لأن الحال فى المنقسم منقسم وكل متحيز منقسم بناء على نفى الجوهر الفرد ، فمحل العلم بالله تعالى غير متحيز ولا حال فيه .

وجوابه : أنا بينا إثبات الجوهر الفرد .

ثم إن قوله: الحال فى المنقسم منقسم باطل بالنقطة والوحدة والإضافة والوجود .

الثانى: أن محل العلم والقدرة وسائر الأعراض النفسانية إن كان هو البدن فإما أن يكون محلها جزءا واحدا من البدن أو أكثر من واحد والأول محال .

أما أولا : فلاستحالة الجزء الذى لا يتجزأ .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن يكون ما عدا ذلك الجزء ميتا جمادا وهو مكابرة .

وأما الثانى : فإما أن يكون جميع الأجزاء موصوفة بعلم واحد وقدرة واحدة فيكون العرض الواحد حالا فى المحال الكثيرة وهو محال ، أو يكون القائم بكل واحد منها علما على حدة وقدرة على حدة فلا يكون

---

(٢) أقول : يريدون بهذه الثلاثة الأجزاء الأصلية من البدن التى لا يمكن أن تقوم الحياة بأقل منها كالأجزاء التى تزيد وتنقص فى الأحوال والمحسوسة التى من شأن تلك الأجزاء أن يحس بها لا أنها محسوسة بالفعل والأجزاء الداخلة تحس بالتشريح ، وإن لم تكن محسوسة فى حال الحياة وهى غير الشكل واللون وكل المرامين واحد .

الإنسان الواحد عالما واحدا بل علماء لكنه باطل بالضرورة ، فإن كل واحد يدرك نفسه شيئا واحدا لا أشياء.

جوابه : أنه منقوض على مذهب أبي على بالحواس الخمس الظاهرة والباطنة والسهو والغضب، وبقية أدلتهم مع الجواب مذكور فى كتبنا الحكمية (١) .

حجة الثقات أن المدركة للجزئيات هو البدن فالمدرك الكليات هو البدن ، بيان الأول أنا نعلم بالضرورة أنا نحس الحرارة بأصبعنا إذا لمسنا النار وإنكاره مكابرة .

بيان الثانى من وجهين .

الأول: أنا إذا أحسسنا الحرارة الجزئية أمكننا حمل الحرارة الكلية عليها والحامل للكل على الجزئى مدرك لهما ضرورة أن التصديق مسبوق بالتصور ، وإذا كان المدرك للجزئيات هو البدن كان المدرك للكليات هو البدن ، إلا أن يقال البدن مدرك للجزئيات فقط والنفس لهما معا ، لكنه باطل ، لأنه يكون حينئذ الإنسان مدركا للجزئيات مرتين .

الثانى: أن الماهية التى عرضت لها أنها كلية جزء من الجزئى لأن الإنسان جزء من هذا الإنسان ، ومن أدرك المركب فقد أدرك المفرد ، ومن أدرك هذا الإنسان فقد أدرك الإنسان لا محالة ، والإنسان كلى ، ولا يندفع هذا إلا بأن يقال المدرك من هذا الإنسان ليس المركب بل أحد قيديه وهو كونه هذا لكنه باطل .

أما أولا: فلأنا دللنا على أن التعين لا يجوز أن يكون وصفا وجوديا زائدا وإلا لزم التسلسل ، وإذا لم يكن التعين وجوديا استحال أن يكون متعلق الإبصار .

وأما ثانيا فلأن متعلق الحس إن كان مجرد التعين ومجرد التعين أمر واحد فى جميع المعينات فما هو متعلق الحس من المعينات أمر واحد فى الكل فوجب أن لا يحس بالاختلاف البتة من جهة الإبصار ، وكذب التالى

---

(١) حجتهم الأولى مبنية على أن العلم بالشىء صورة مساوية للشىء حالة فى العالم ، فإن كان حلوله حلول السريان انقسم بانقسام محله ولا يجوز أن تكون الصورة المساوية للشىء الواحد من حيث إنه واحد منقسما فإذاً يجب أن يكون محله غير منقسم ولا يرد عليهم النقض بالنقطة فإنها عندهم غير سارية ولا بالوحدة والإضافة لأنهما عقليان ولا بالوجود لامتناع حلوله فى شىء غير موجود ، والذى قال فى أجزاء العالم بالشىء فالحق أنها يمكن أن تكون علوما لا بذلك الشىء كالجنس والفصل والهيئة الزائدة الحادثة بعد تركيبهما يقوم بهما وهما يقومان بالعالم ، ولا يلزم من عدم انقسامهما انقسام محلهما فإن حكمهما حكم الوحدة القائمة بكل كثرة .

وأما فى الحجة الثانية فلا يلزم من كون العلم والقدرة قائمين بجزء من البدن كون باقى الأجزاء ميتة بل يلزم أن لا يوصف سائر الأجزاء بالعلم والقدرة والإلزام بكون العرض الواحد حالا فى المحال الكثيرة غير وارد عليهم ، لأنهم يجوزون ذلك ، وأبو على يقول يكون كل حس قوة حالة فى عضو يمكن قسمته إلى أجزاء كثيرة وكذلك القدرة ، ولكن الإحساس واستعمال القدرة يكون للنفس خاصة بواسطتها إما على إثبات النفس الناطقة فيستدل بالعلم على ما مر وبغيره من الدلائل المذكورة فى كتبه .

يدل على كذب المقدم، ولنذكر الآن بعض أحوال النفس[1] .

(مسألة : مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع)

واحتجوا بأنها لو اختلفت بالماهية بعد اشتراكها فى كونها نفوسا بشرية كانت مركبة ، لأن مابه الاشتراك غير ما به الامتياز ، وكل مركب جسم فا لنفس جسم .

الاعتراض: لم لا يجوز أن يقال كونها نفوسا بشرية معناه أنها مدبرة للأبدان البشرية ، وكونها مدبرة من عوارضها فلم لا يجوز أن يقال إنها مختلفة بتمام الماهية مشتركة فى العوارض وذلك غير ممتنع كما فى الضدين فإنهما مع اختلافهما يشتركان فى الاختلاف والتضاد ، سلمنا لكن لم قلت إن كل مركب جسم بل مذهبكم أن الجسم مركب من الهيولى والصورة لكن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها ، وكيف وعندهم الجوهر جنس النفوس والعقول ، وكل ما دخل تحت الجنس كانت ماهيته مركبة من الجنس والفصل[2] .

ومنهم من زعم أنها مختلفة بالماهيات واحتجوا بأنها مختلفة بالعفة والفجور والذكاء والبلادة ، وليس ذلك من توابع المزاج ، لأن الإنسان قد يكون بارد المزاج وفى غاية الذكاء وقد يكون بالعكس ، وقد يتبدل المزاج والصفة النفسانية باقية ، ولا من الأسباب الخارجية لأنها قد تكون بحيث يقتضى خلقا والحاصل ضده، فعلمنا أنه من لوازم النفس ، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ، وهذه الحجة إقناعية[3] .

(مسألة : زعم أرسطاطاليس وأتباعه أنها حادثة خلافا لأفلاطون ومن قبله)

حجة القائلين بالحدوث بأنها لو كانت أزلية لكانت إما أن تكون واحدة أو كثيرة ، فإن كانت واحدة

---

(١) أقول: إنه ذكر فى مواضع أن القائلين بالنفس يقولون بأن مدرك الجزئيات غير مدرك الكليات ، وذلك افتراء على القائلين بالنفس والحجة مبنية على ذلك ، ومذهبهم أن مدركهما شىء واحد هو النفس لكنها تدرك المحسوسات والجزئيات المحسوسة بالآلات ، وتدرك الكليات والجزئيات المفارقة بذاتها ، وليس البدن بانفراده مدركا لشىء منهما وتمام كلامه فى هذا الحجة خبط لا فائدة فيه ولا هو بوارد على أحد من العقلاء .

(٢) أقول : حجتهم على أن النفوس البشرية متحدة بالنوع أن الحد الواحد يشتملها وهذا كاف وأما أن كل مركب جسم فإن أرادوا به التركيب العقلى فليس كذلك فإن المركب من الجنس والفصل لا يكون جسما كما ذكره وإن أرادوا به التركيب من الجوهر فحق لأن المركب من الجواهر لا يكون جسما بسيطا كالعناصر أو مركبا كالمعادن والنبات والحيوان ، والمركب من الأعراض كالحلية المركبة من اللون والشكل أيضا لا تكون جسما .

(٣) أقول : هذه الحجة مما أورده أبو البركات وغيره من المتقدمين أيضا من ذهب إليه وهى ضعيفة لأن الملزومات وإن اختلفت ليست هى النفس وحده بل النفس والعوارض المختلفة ، ولما كانت النفوس مشمولة على حد واحد كانت متحدة بالنوع ومخالفة بالعوارض التى ذكرت ، والتى لم تذكر ، ومجموع النفس مع العوارض إذا كان مختلفا لا يلزم منه أن يكون كل جزء أيضا مختلفا فهذه الحجة مغالطية لا إقناعية .

فعند التعلق بالأبدان إن بقيت واحدة فكل ما علمه واحد علمه كل واحد وبالعكس هذا خلف أو لا تبقى واحدة فقد انقسم وذلك محال ، لأن الهويتين اللتين حصلتا بعد الانقسام إن كانتا حاصلتين قبل ذلك فقد كانت الكثرة حاصلة قبل حصولها هذا خلف ، وإن قلنا إنهما كانتا حاصلتين وقد حدثتا الآن فهاتان النفسان قد حدثتا الآن ، والنفس التي كانت موجودة قبل قد عدمت ، وأما إن كانت كثيرة فلابد من الامتياز بأمر وهو إما الذاتيات أو لوازمها وهما محالان لأن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، وإن لم تتحد كلها بالنوع فلا أقل من أن يحصل من كل نوع شخصان ، وأما العوارض فهو محال لأن الاختلاف بالعوارض إنما يتحقق عند تغاير المادة وقبل البدن لا مادة فلا يتحقق الاختلاف بالعوارض .

الاعتراض: لا نسلم أنه يوجد نفسان من نوع واحد وبيانه ما مر .

سلمنا لكن لم قلتم إن الامتياز لا بد وأن يكون زائدا وبيانه ما مر .

سلمنا لكن لم لا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض .

قوله : قبل هذا البدن لا مادة . قلنا لا نسلم فلم لا يجوز أن تكون قبل تعلقها بهذا البدن متعلقة ببدن آخر فانقلبت منه إلى هذا على سبيل التناسخ[1] .

(مسألة : القائلون بحدوث النفس اتفقوا فى فساد التناسخ لوجوه)

أحدها : أنا قد دللنا على حدوث النفس فيكون حدوثها عن مبدأها القديم موقوفا على حدوث شرط ، وإلا لم يكن حدوثها الآن أولى من حدوثها قبل ذلك وذلك الشرط ليس إلا حدوث البدن ، فإذن حدوث الاستعداد البدنى علة لفيضان النفس عن مبدئها القديم ، فالبدن الحادث الذى يتعلق به نفس على سبيل التناسخ لابد وأن يستعد لقبول نفس أخرى ابتداء فيجتمع النفسان على بدن واحد وهو محال ، لأن كل واحد يجد ذاته شيئاً واحدا لا شيئين .

الاعتراض: هذه الحجة مبنية على حدوث النفس ودليلكم فى حدوث النفس مبنى على فساد التناسخ على مالاح الحال فيه فيكون دورا .

سلمنا أنه لادور لكن لم لا يجوز أن يقال النفوس مختلفة بالماهية والبدن المستعد لواحد منها لا يكون مستعدا لغيره .

سلمنا التساوى لكن لابد من التباين فى الهوية وما به التباين غير مشترك فيه فلم يلزم من كون البدن المخصوص مستعدا لنفس الموصوف بهذه الخصوصية كونه مستعدا للنفس الأخرى .

---

(١) أقول الاعتراض على هذه الحجة بعد تسليم كون النفوس متحدة بالنوع غير وارد لامتناع تعلقها بالأمور المختلفة كالمواد وغيرها من حيث هى متحدة بالنوع وامتناع تعلق الأمور المختلفة بها وهى متساوية فى ذواتها من غير أولوية وترجح فى البعض دون البعض وحينئذ يمتنع تكثرها أصلا ، فإذن هذه الحجة قطعية من غير احتياج إلى إبطال التناسخ .

سلمنا حصول المساواة فلم لايجوز تعلق النفس بالبدن .

قوله : لأن كل واحد يجد نفسه شيئاً واحداً قلنا الذى يدرك من نفسى هو نفسى وكل نفس يجد نفسها نفسا واحدة لا غير فلم يلزم محذور[1] وثانيها لو كانت هويتنا موجودة قبل بدننا فى بدن آخر لتذكرنا تلك الحالة .

والاعتراض لم لايجوز أن يكون تذكر أحوال كل بدن موقوفا على التعلق بذلك البدن .

وثالثها : أنه لو صح التناسخ لكان إما أن يكون واجبا فيلزم أن يكون عدد الهالكين مثل عدد المحدثين ، أو جائزا وهو محال ، لأنه يلزم بقاء النفس معطلة فيما بين التعليقين ، وضعف هذه الحجة لا يخفى[2] .

(مسألة : اتفقت الفلاسفة على امتناع عدم الأرواح(*))

واحتجوا بأن العدم لو صح عليها لكان إمكان العدم مقدما لامحالة على العدم ، وذلك الإمكان يستدعى محلا ، ويجب أن يكون المحل باقيا عند ذلك العدم ، لأن القابل واجب الحصول عند المقبول والشىء لايبقى عند عدمه ، فإذاً كل ما يصح عليه العدم فله مادة ، فلو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة لكن ذلك باطل لما بينا أنها ليست بجسم ، ولأنا على هذا التقدير إذا نظرنا إلى الجزء المادى لم يكن قابلا للعدم ، وإلا لافتقر إلى مادة أخرى ولا محالة ينتهى إلى مادة له ، فيكون ذلك الشىء غير قابل للفساد .

والاعتراض لانسلم أن الإمكان أمر ثبوتى وعلى هذا التقدير لا يستدعى محلا ، وأيضاً فالنفس حادثة فكونها مسبوقة بالإمكان السابق لما لم يوجب كونها مادية ، فذلك إمكان فسادها .

سلمنا أنها لو قبلت العدم لكانت مادية ، فلم لايجوز قوله كل مادى جسم .

قلنا : لا نسلم بل مذهبكم أن كل جسم مادى والموجبة الكلية لاتنعكس كنفسها وكيف وهى تحت جنس الجوهر فتكون مركبة .

قوله : إذا نظرنا إلى الجزء المادى وجب أن يكون باقيا ، هب أنه يجب بقاء مادة النفس لكن لا يلزم من بقاء مادة النفس بقاء النفس ، لأن المركب لا يبقى ببقاء أحد أجزائه .

---

(١) أقول : الدور غير لازم على بيانه واختلاف النفوس بالماهية باطل لما مر والتباين فى الهوية ، وإنما يحصل من جهة البدن وإذا كان البدن مستعدا للنفس المستنسخ والنفس الحادث تغايرا ، وإن لم يكن مستعدا لهما بطل التناسخ وتعلق نفسين ببدن يوجب اختلاف أحواله بأن يحصل المتقابلان معا كالنوم واليقظة والحركة والسكون وذلك محال بالبديهة .

(٢) أقول : الدليل الثانى ليس بصحيح لأن التذكر إنما يكون بحاله ، وإذا اختلفت الآلات لم يكن بقاء التذكر بحاله ، والدليل الثالث الذى يقتضى تساوى عدد الهالكين والمحدثين على تقدير التناسخ وجواز التعطيل على تقدير جوازه جدلى ، لأن القائلين بالتناسخ يقولون التساوى وإن كان مستبعدا فى الأوساط ، وأما الأخيار والأشرار الذين يلقون الدرجة القصوى فيجوزون التعطيل .

(*) أى أن الأرواح لاتفنى .

وتحقيقه أن المقصود من إثبات بقاء النفس إثبات سعادتها وشقاوتها وذلك غير حاصل على هذا التقدير ، لأنه على تقدير بقاء مادتها دون صورتها لا يمكن القطع ببقاء كمالاتها لإمكان توقف إمكان تلك الكمالات على حصول الجزء الصوري الثابت[1] .

(مسألة : النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافاً لأرسطاطاليس وأبي علي) .

لنا أن ههنا شيئاً يحمل الكلي على الجزئي ، وذلك الشيء مدرك لهما ، والمدرك للكلي هو النفس فالمدرك للجزئي هو النفس .

احتجوا بأنا إذا تخيلنا مربعا مجنحا بمربعين مبريا بين الجناحين فهذا الامتياز ليس في الخارج ، إذ ربما لا يكون ذلك موجودا في الخارج ، فهو إذا في الذهن ، فمحل أحد الجناحين إن كان محل الثاني استحال حصول

---

(١) أقول : الفلاسفة يفرقون بين النفوس والأرواح ، فإن النفوس عندهم جواهر بسيطة مجردة متعلقة بالأبدان ، والأرواح أجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبس في العروق ، والعدم يمتنع عندهم على النفس دون الأرواح ، ولا يلزم من احتياج القابل للعدم إلى المحل كونه مركبا من المادة والصورة إذلو كان عرضا يكون في محل ويكون إمكان عدمه في محل ، مع أنه لا يكون مركبا من مادة وصورة ، وبالجملة هذا الدليل يدل على جواز انعدام الصورة ، والأعراض الجسمانية والنفسانية وما يتركب منها ومن غيرها ، وذلك لانعدام أحد جزئيه وامتناع انعدام المادة البسيطة .

قوله : في الاعتراض : الإمكان ليس ثبوتيا فلا يستدعي محلا، ليس بوارد لأن هذا الإمكان هو الاستعداد كما مر وهو عرض وجودي وإلا لكان الحجر يمكن أن يصير جنينا كما أمكن أن تصير النطفة في الرحم جنينا، وأما إمكان النفس فلا يستدعي محلا غير ماهيتها لأنه أمر يعقل عند نسبة ماهيتها إلى الوجود وذلك غير ما نحن فيه ، وأما الإمكان السابق فهو في بدن الجنين بمعنى أنه مستعد لأن يكون له مدبر يتصرف فيه فيصير كاملا ، وعند حصول هذا الاستعداد يفيض من المبدأ الأول نفس ناطقة مدبرة ، وهذا الاستعداد كان في الشرطية لفيضان مدبر عليه ، وأما عند انقطاع هذا الاستعداد يصير البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول أثر المؤثر فتنقطع علاقته عنه أما عدم هذا الاستعداد لا يقتضي عدم المدبر لأنه لم يكن حاملا لهذا الاستعداد بل هو متعلق الوجود ، ولا يلزم من كون الوجود والاستعداد شرطا في الفيضان كون عدمه شرطا في التقابل ربما يكون شرطا في اللافيضان وهو غير الفناء ، وكون النفس تحت جنس الجوهر لا يقتضي كونها مادية لأن الجنس ليس بمادة ولا الفصل بصورة فإنهما محمولان عقليان والمادة والصورة جزآن للجسم .

وقولهم بعد تقدير كون الشيء من نفس مادية على أن عدمها محال لبقاء مادتها ، وقول المصنف إن بقاء المادة لا يوقت ببقاء المركب الذي هو النفس . فالجواب أنهم إنما يكتفون ببقاء المادة لأن مادة النفس تكون جوهرا مفارقا باقيا مع بقاء ما يحل فيه ويلزم بالدليل الذي ذكره في وجوب كون النفس مدركة لذاتها ولمباديها كونه كذلك ، فيكون هو النفس والصورة التي فرضت كانت عرضا زائلا ، وكمالاتها هو علمها بمباديها ، وذلك لا يمكن أن يزول عنها .

الامتياز ، لأن امتياز أحدهما عن الآخر ليس بالماهية ولا بلوازمها المشتركة بين الأفراد ، لكن الامتياز حاصل ، فمحل أحدهما غير محل الثانى ، وذلك لا يعقل إلا فى الجسم أو الجسمانى .

الجواب: الإدراك ليس نفس الانطباع على ما حققناه ، ولأن عندكم الصور منطبعة فى الخيال والإدراك بل غايته أنه مشروط فلم لا يجوز أن يقال تلك الصورة منطبعة فى آلة جسمانية ثم النفس تطالعها وتدركها[1] .

(مسألة : اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيآت البدنية بعد الموت)

واحتجوا عليه بأن اللذة إدراك الملائم والملائم لها إدراك المجردات ، والإدراك حاصل بعد الموت فاللذة حاصلة هناك .

فيقال : إن قلتم إن اللذة نفس الإدراك وهو باطل لحصول الإدراك دون اللذة .

وإن قلتم الإدراك سبب اللذة فما الدليل عليه ، والاستقراء لا يفيد إلا الظن ، والقياس على سائر اللذات كذلك أيضا .

سلمنا لكن لا يلزم من حصول السبب حصول المسبب لا محالة لاحتمال توقف تأثير المؤثر فى ذلك الأثر على حضور شرط لم يحضر ، أو على زوال مانع لم يزل — والله أعلم[2]

(مسألة اتفقت الفلاسفة على شقاوة النفوس الجاهلة)

وضعف حجتهم فيه مذكور فى كتبنا الحكمية ، واتفقوا على أن تلك الشقاوة مخلدة وأن الشقاوة بسبب الهيآت البدنية منقطعة ، وقد بينا ضعف قولهم فى الفرق ، فهذا جملة أصول القول فى المعاد النفسانى ، ولنتكلم

---

(١) أقول : هذا الكلام مبنى على ظنه بهم أنهم قالوا النفس لاتدرك الجزئيات وهم لايقولون بذلك إنما يقولون إنها تدرك الجزئيات بآلة وتدرك الكليات بغير آلة وما أورده من جانبهم دليل على كون إدراك الصورة بآلة ، وما قال فى جوابهم غير مناف لذلك بل المنافاة كانت فى تصوره لاغير على أن بعض الحكماء ومنهم الشيخ أبو البركات قالوا الصورة الوصفية كالمربع المجنح وغيره لا يرتسم فى الخيال بل يرتسم فى النفس بشرط تصرف النفس فى آلة تسمى بمحل الخيال ، ولا يلزم من ارتسام الشىء فى ذى وضع صيرورته ذا وضع ، لكن يلزم عكسه ، أعنى من ارتسام ذى الوضع فيما لاوضع له صيرورة ما لاوضع له ذا وضع .

(٢) أقول : إنهم ما قالوا إن اللذة نفس الإدراك كما ذكرت بل قالوا إنها إدراك الملائم من حيث هو ملائم فإن كل لذيذ لم يدرك لا يكون لذيذا كالحلاوة فى الفم الخدر وإن أدرك لا يكون ملائما لا يكون لذيذا كالغذاء المشتهى عند الشبعان وكل مدرك بهذه الصفة لذيذ ولكون الحد مطرداً منعكسا حصل المساواة ، وإذا قالوا نحن ما نريد باللذة إلا هذا المعنى لم يرد عليه كلام إلا بإيراد النقض وهم معترفون بأن مع حضور الشرط ووجود المانع لا يحصل المسبب من السبب أما ههنا لا سبب ولا مسبب بل حد ومحدود ، وإذا كانت ماهية اللذة هى هذا المعنى فهى تكون حاصلة عند حصوله وعندهم لا يدرك أكمل من المبدأ الأول فإدراكه أتم اللذات والعارفون معترفون به فإن لم تحصل اللذة كان إما لأن الإدراك لم يحصل بالحقيقة أو حصل والصوارف عن ذلك معها حاصلة .

الآن فى المعاد البدنى[1] .

(مسألة إعادة المعدوم عند أصحابنا جائزة خلافا للفلاسفة والكرامية
وأبى الحسين البصرى من المعتزلة)

لنا أنه بعد العدم إن كان ممتنعا الداهية أو لشىء من لوازمها وجب امتناع مثله ، وإن كان لأمر غير لازم فعند زوال ذلك العارض يزول ذلك الامتناع .

لا يقال : الحكم عليه بأنه ممتنع لذاته أو لغيره لا يصح لأن الحكم على الشىء يستدعى امتياز المحكوم عن غيره والامتياز يستدعى الثبوت وهو مناف للعدم ، لأنا نقول الحكم عليه بأنه لا يصح الحكم عليه حكم فيكون مناقضا[2] .

واحتج المخالف بأمور .

أحدها : أن الشىء بعد عدمه نفى محض ولم تبق هويته أصلا فلا يصح الحكم عليه بصحة العود ، لأن المحكوم عليه متميز عن غيره والمتميز ثابت .

وثانيها : أنه بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله ، وما يفضى إلى أن لا يتميز عن مثله كان باطلا .

وثالثها : أنه لو أعيد لأعيد وقته الأول معه يلزم أن يكون مبتدأ مع أنه معاد وذلك تناقض .

---

(١) أقول : إنهم قالوا الملكات تنقسم إلى مالا تكون الآلات البدنية شرطا فى حصولها كالأمور المتعلقة بالشهوة والغضب والنفوس الجاهلة عارية عن الكمالات التى تكون من جنس الملكات الأولى وإذا انقطع منها التعلق بالأبدان بقيت على الجهل ، وإنما أدركت فوات كمالها الذى كانت الشواغل البدنية مانعة عنه فصارت معذبة بتلك الحالة ، وإما عارية عن الكمالات الآلية فربما تزول ملكاتها الردية بزوال أسبابها البدنية فيزول تعذيبها به وهذا القدر كاف فى الفرق .

(٢) أقول : القول بالإعادة لا يصح إلا مع القول بأن المعدوم شىء ثابت حتى يزول عنه العدم والوجود مرة اخرى وقد تبين فيما مر أن الحكم بالوجوب والإمكان والامتناع أحكام عقلية على متصورات ذهنية فإن الحكم بامتناع وجود شريك الإله ليس على شريك ثابت فى الخارج .

وقوله : الشىء بعد العدم إن كان ممتنعا الماهية أو لشىء من لوازمها وجب امتناع مثله فالجواب عنه الشىء بعد العدم ممتنع الوجود المقيد بعد العدم وذلك الامتناع ليس لماهيته ، والأمر يزول عن ماهية بل هو لازم للماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود .

وقوله : الحكم على الممتنع بأنه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون مناقضا ، قد مر جوابه ، وهو أن الحكم على ما يمتنع وجوده يمتنع من حيث كونه ممتنعا ويمكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع ، وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين .

والجواب عن الأول : أن قولك أنه لا يصح الحكم عليه تناقض كما تقدم .

وعن الثاني : إنه لا يتميز عن مثله في علمنا وذلك مما لا مضرة فيه أما في نفسه فلم .

وعن الثالث أنه إنما يكون مبتدأ لو وجد مع الوجود المبتدأ لذلك الوقت[1] .

(مسألة أجمع المسلمون على المعاد بمعنى جمع الأجزاء بعد تفرقها خلافا للفلاسفة)

لنا أنه في نفسه ممكن والصادق أخبر عنه فوجب القول به ، وإنما قلنا إنه ممكن لأن الإمكان إنما ثبت بالنظر إلى القابل أو الفاعل وهما حاصلان ، أما بالنظر إلى القابل فلأن قبول الجسم الأعراض الفاعلية أمر ثابت له لذاته وما بالذات كان حاصلا أبدا فذلك القبول حاصل أبدا ، وأما بالنظر إلى الفاعل فلأنه تعالى بدأ بأعيان جزء كل شخص لكونه عالماً بالجزئيات وقادراً على جمعها وخلق الحياة فيها لكونه قادراً على كل الممكنات ، وإذا كان كذلك كانت الإعادة ممكنة .

وإنما قلنا : إن الصادق أخبر عنه ، لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أجمعوا على القول به ، وإذا ثبتت المقدمتان ظهر المطلوب ، فإن قيل أما الكلام في الإمكان فمبنى على أصول تقدم القول فيها وعليها فلا نعيدها .

سلمنا لكن لا نسلم أن الصادق أخبر عنه .

قوله : الأنبياء أجمعوا عليه فلانا لا نسلم ، فإن سائر الأنبياء لم يقولوا إلا بالمعاد الروحانى ، فأما محمد عليه الصلاة والسلام فقد جاء في شرعه ما يدل على المعاد الجسمانى ، ولكنك قد علمت أن دلالة الألفاظ ليست قطعية بل ظنية ، وأيضا فكما جاء بالمعاد البدنى فقد جاء القول بالتشبيه في القرآن والتوراة ، وإذا جاز

---

(١) أقول : تلخيص الحجة الأولى أن الشيء بعد عدمه نفي محض وإعادته تكون بوجود عينه الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة ، وتخلل النفي بين الشيء الواحد غير معقول .

وقوله: القول بأنه لا يصح الحكم عليه متناقض قد مر فساده .

وتلخيص الحجة الثانية أن المعاد مثل المبتدأ واحد في الخارج سواء علمناهما واحدا أو لم نعلم ولا فرق بينهما غير ما يتوهم منهما مما لا حقيقة له في الخارج .

وتلخيص الحجة الثالثة : أن الشيء الواحد لا يمكن أن يتغير إلا بتغير عارض له لأن الثابت غير الزائل فلو كان المعاد هو المبتدأ بعينه وجب أن تكون نسبته إلى زمانه تلك النسبة الأولى نفسها وهذا ضعيف ، لأن الثاني تتغير نسبته إلى أزمنة بقائه ولا يصير هو غيره بتغير تلك النسبة .

وقياس بعض نفاة المتكلمين من المحدثين إعادة المعدوم على التذكر بأن قال التصور بعد زواله وعوده في الذكر يكون واحدا [و]ذلك باطل لأن التذكر لا يتصور إلا مع بقاء المتذكر في الذهن وتخلل العدم بين الالتفات الأول إليه ، والالتفات الثاني ، وههنا لم يمكن أن يكون شيء باقيا أصلا .

المصير إلى تأويل الجسمانى بالروحانى فى باب التشبيه فلم لا يجوز مثله فى هذا الباب [1] .

سلمنا أن دليلك يدل على قولك لكنه معارض بأمور .

أحدها : أن العالم أبدى فالقول بالحشر محال .

وثانيها : أن الجنة والنار إما أن تكونا فى هذا العالم أو فى عالم آخر أما فى هذا العالم فإما أن تكون فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر ، والأول محال ، لأن الأجرام الفلكية لا تقبل الخرق ولا يخالطها شىء من الفاسدات .

والثانى : وهو محض التناسخ ، أما فى عالم آخر فمحال ، لأن الفلك بسيط على مالاح فشكله الكرة فلو فرض عالم آخر لكان كريا فيفرض بين العالمين خلاء وهو محال .

وثالثها : وهو أن إنسانا إذا أكله إنسان آخر حتى صار جزء بدن أحدهما جزء بدن الآخر فليس بأن يعاد

---

(١) أقول : قد أجمع المسلمون على المعاد البدنى بعد اختلافهم فى معنى المعاد ، فقال القائلون بإمكان إعادة المعدوم أن الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم .

وقال القائلون بامتناعه : أن الله تعالى يفرق أجزاء أبدانهم الأصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحياة .

وأما الأنبياء المتقدمون على محمد ﷺ فالظاهر من كلام أمتهم أن موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدنى ولا نزل عليه فى التوراة ، ولكن جاء ذلك فى كتب الأنبياء الذين جاءوا بعده كحزقيل وأشعيا عليهما السلام ، ولذلك أقر اليهودية .

وأما فى الإنجيل فقد ذكر أن الأخيار يكونون كالملائكة وتكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة ، والإلا ظهر أن المذكور فيه المعاد الروحانى .

وأما القرآن فقد جاء فيه كلاهما أما الروحانى ففى مثل قوله عز من قائل « فلا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين » « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » « ورضوان من الله أكبر » وأما الجسمانى فقد جاء أكثر من أن يعدوا أكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله عز من قائل « قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة » « فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون » « فسيقولون من يعيدنا قل الذى فطركم أول مرة » « وانظر إلى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما » « أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى قادرين على أن نسوى بنانه » « أإذا كنا عظاما نخرة » « وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذى أنطق كل شىء » « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها » « يوم تشقق الأرض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير » « أفلا يعلم إذا بعثر ما فى القبور » إلى غير ذلك مما لا يمكن أن يحصى .

أما القياس على التشبيه فغير صحيح لأن التشبيه مخالف للدليل العقلى الدال على امتناعه فوجب فيه الرجوع إلى التأويل .

وأما المعاد البدنى فلم يقم دليل من عقل يدل على امتناعه فوجب إجراء النصوص الواردة فيه على مقتضى ظواهرها .

جزأ فى أحدهما أولى من أن يعاد جزأ لبدن آخر وجعله جزأ لبدنهما محال ، فلم يبق إلا أن يعاد واحد منها .

ورابعها : أن المقصود من البعثة إما الإيلام أو دفع الألم أو الإلذاذ ، والأول لا يصح أن يكون مقصود الحكيم ، والثانى باطل أيضا ، فإنه يكفى فيه البقاء على العدم فبقى الثالث ، لكن ما يتخيله لذة فى هذا العالم فهو فى الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك خلاص عن الألم أو انتقال من ألم إلى ألم آخر ، إنما اللذة بالحقيقة هى اللذة الروحانية ، وإذا كان كذلك كان رد النفس إلى البدن عبثا .

والجواب : أنه ثبت بالتواتر أنه عليه الصلاة والسلام كان يثبت المعاد البدنى وذلك لا يقبل التأويل .

أما المعارضة الأولى فالجواب عنها تقدم .

وعن الثانية : أن الخلاء جائز .

وعن الثالثة : أن الجزء الأصلى لأحدهما فاضل للآخر فرده إلى الأول أولى .

وعن الرابعة : ما تقدم فى باب الاعتراض من إثبات اللذة الحسية (١) .

(تنبيه : المعاد بمعنى جمع الأجزاء لا يتم إلا مع القول بإعادة المعدوم)

لما مر أن هوية الشخص ليس مجرد الجسم بل لابد فيها من الأعراض وهى قد عدمت عند التفرق فلو لم يمكن إعادة المعدوم لامتنعت إعادته من حيث إنه هو (٢) .

(مسألة : لم يثبت بدليل قاطع أن الله تعالى يعدم الأجزاء ثم يعيدها)

واحتج القاطعون عليه بآيات .

أحدها : قوله تعالى وهو الأول والآخر ، وإنما كان أولا لأنه كان موجودا قبل وجودها فكذا إنما يكون آخر لو كان موجودا بعد وجودها .

---

(١) أقول : القول بأن العالم أبدى لا يناقض القول بحشر الأجساد ، لأن العالم ما سوى الله تعالى وليس عدم ما سوى الله شرطا فى القول بالحشر .

قوله : الجنة والنار يكون فى هذا العالم أو فى عالم آخر يقال له ليس أحد واقفا على جميع أجزاء هذا العالم حتى إذا لم يجد فيه النار والجنة حكم أنه فى موضع آخر ، والحق أنا لا نعلم مكانهما ، ويمكن أن يستدل على موضع الجنة بقوله تعالى « عندها جنة المأوى » يعنى عند سدرة المنتهى ، وأما المقصود من البعث فعند أهل السنة ليس أفعال الله تعالى بغرض ، وعند المعتزلة البعث واجب على الله تعالى ليجزى المكلفين ، وليس التعليل بالألم واللذة صحيحا عند أحد .

(٢) أقول : عندهم هوية الشخص ليس إلا الأجزاء التى لا تنعدم ولا تصير أجزاء لغير تلك البنية أما الأعراض فليست بمعتبرة فى الهوية ، لأنها عند الأشاعرة لا تبقى زمانين وهوية الشخص باقية وعند المعتزلة فغير معتبرة .

وثانيها : قوله تعالى «كل شيء هالك إلا وجهه» والهلاك هو الفناء .

وثالثها : قوله تعالى «كما بدأنا أول خلق نعيده» بين أن الإعادة كالابتداء ، وكان الابتداء عن العدم فوجب أن تكون الإعادة أيضا عن العدم .

والجواب عن الأول : لم لايجوز أن يقال هو الأول والآخر بحسب الاستحقاق لا بحسب الزمان .

وعن الثاني : لانسلم أن الهالك هو المعدوم بل هو الذى خرج عن حد الانتفاع ، والأجسام بعد تفرقها تصير كذلك .

سلمنا أنه المعدوم لكن الآية على هذا التقدير لا يمكن إجراؤها على ظاهرها ، لأن وصفها بكونها هالكة يقتضى أن تكون معدومة فى الحال وهو بالاتفاق باطل فوجب تأويلها ، فإنهم حملوها على أن مآلها إلى الهلاك ونحن حملناها على أنها قابلة للهلاك فلم يكن تأويلكم أولى من تأويلنا .

وعن الثالث أن تشبيه الشيء بغيره لايقتضى مشابهتهما فى كل الأمور (١) .

(مسألة : سائر السمعيات من عذاب القبر والصراط والميزان وإنطاق الجوارح وتطاير الكتب وأحوال أهل الجنة والنار فهى فى أنفسها ممكنة)

والله تعالى عالم بالكل وكان خبر الصادق عنها مفيدا للعلم بوجوبها وصحتها(٢) .

(مسألة : وعيد الكبائر منقطع عندنا خلافا للمعتزلة)

لنا قوله تعالى «فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره» ولابد للجمع بين العمومين ، فإما أن يقال صاحب الكبيرة يدخل الجنة بإيمانه ثم يدخل النار وهو باطل بالاتفاق ، أولا يدخل أحدهما وهو باطل أيضاً ، أو يدخل النار بكبيرته ثم يدخل الجنة بإيمانه وهو الحق ، وأيضا قوله «من يعمل صالحا من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فأولئك يدخلون الجنة» دليل ثان أن الخصم معترف بأن المؤمن استحق الثواب بإيمانه فإذا فعل الكبيرة فالاستحقاق الأول إما أن يبقى أولا يبقى ، فإن بقى وجب اتصال الثواب ولا طريق إليه إلا بنقله من النار إلى الجنة ، وإن لم يبق فهو محال لوجوه .

أحدها : أنه ليس انتفاء الباقى لطريان الحادث أولى من اندفاع الحادث لوجود الباقى .

---

(١) أقول : الوصف بكون الشيء هالكا يقتضى أن يكون معدوما فى الحال ليس بصحيح ، لأن الحال والاستقبال يشتركان فى اسم الفاعل كما فى الفعل المضارع فحمله على الاستقبال لا يحتاج إلى تأويل ، وأما الأول والآخر إن كان بحسب الزمان فلايصح فى الآخر ، لأن على تقدير الإفناء إذا إعادة الخلق أسكنهم الجنة والنار لا يفنيهم بعد ذلك فلا يكون آخرا مطلقا كما كان أولا ، فإذن لابد فيه من تأويل إلا إذا حمل الأول على كونه مبدأ لكل شيء والآخر على كونه غاية كل شيء .

(٢) أقول : ليس فى هذه المسألة موضع بحث .

والثانى: وهو أنهما لوكانا ضدين كان طريان الاستحقاق الطارىء مشروطا بزوال الاستحقاق السابق ، فلو كان زواله لأجل طريان هذا الحادث لزم الدور (١) .

الثالث : وهو أنه إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب وفعل معصية استحق بها خمسة أجزاء من العقاب فليس انتفاء استحقاق إحدى الخمستين أولى من انتفاء استحقاق الخمسة الأخرى ، لأن أجزاء الثواب لما كانت متساوية كانت استحقاقاتها متساوية ، أيضا فإما أن ينتفى مجموع العشرة فهو ظلم أو لاينتفى شىء منها وهو المطلوب (٢) .

الرابع: إذا استحق عشرة أجزاء من الثواب ثم فعل ما به يستحق عشرة أجزاء من العقاب ، فالطارىء إما أن يحبطه الأول ولا ينحبط كما هو قول أبى على ، أو يحبط وينحبط كما هو قول أبى هاشم فى الموازنة ، والأول باطل لأنه يصير فعل الطاعة السالفة لغوا محضا لايظهر له أثر فى جلب نفع ولادفع ضرر ، وهو باطل لقوله تعالى « فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره » والثانى باطل لأن سبب زوال الاستحقاق الأول حدوث الاستحقاق الثانى ، فإذاً مالا يوجد الاستحقاق الثانى لا يزول الأول ، وإذا وجد الاستحقاق الثانى وزال به الأول استحال أن يزول هذا الاستحقاق الثانى ، لأنه ليس له مزيل فيصير هو القسم الأول الذى كان مذهبا لأبى على وقد أبطلناه .

يبقى أن يقال : كل واحد من الاستحقاقين يزول بالآخر دفعة ولكن هذا محال ، لأن علة عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو عدما دفعة لوجدا دفعة ، لكن العلة موجودة حال حدوث المعلول فهما موجودان حال كونهما معدومين هذا خلف ، فهذه وجوه دالة فى فساد قولهم فى المحابطة ، ومتى ثبت ذلك ثبت انقطاع العقاب (٣) .

دليل ثالث : قوله تعالى « إن الله لايغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » وكذا قوله تعالى « وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » وكلمة على للحال ، يقال رأيت الأمير على أكله أى حال أكله ، فالآية تقتضى حصول المغفرة حال اشتغال العبد بالظلم ، وهو يدل على حصول المغفرة قبل التوبة .

---

(١) أقول : هذا إشكال على توارد جميع الأضواء وما هو الجواب هناك فهو الجواب ههنا ، والتحقيق أن الاستحقاق ليس بجوهر فهو عرض ولا يبقى زمانين عند أهل السنة وأيضا عندهم ليس الثواب والعقاب بالاستحقاق ، وأما عند المعتزلة فالطارىء أولى بالبقاء لأنه أقوى إذ هو مقارن لمؤثره الذى يوجده ، والسابق وإن كان موجودا لكن لم يبق معه مؤثره ، فإذن الطارىء يفنى السابق ويبقى ، وهذا على تقدير القول بالإحباط إذ يفنى منه ماهو مقابل له ثم يفنى ، وهذا على تقدير القول بالموازنة .

(٢) أقول : الاستحقاق غير ثابت حتى يتميز إحدى الخمستين عن الأخرى وهذا مثل ما يكون لأحد على غريم عشرة دنانير فأدى الغريم خمسة فليس له أن يقول أى الخمستين أديت ، لأن الخمستين ليستا متمايزتين ، بخلاف أنه إذا كان لواحد عند آخر خمستان وجوديتان فطالب إحداهما فله أن يقول أيهما تريد أن أسلمها إليك وذلك لكون عينهما موجودة .

(٣) أقول : لأبى على أن يقول الحكم فى الثواب والعقاب للأخير فإن الكافر العاصى إن أسلم ومات فالإسلام يجب ماقبله ، وإن كان مؤمنا وأطاع ثم ارتد ومات انحبطت خيراته وصارت لغوا بالاتفاق .

وأما فى الموازنة فلأبى هاشم أن يقول : الطاعات والمعاصى مثبتة فى جرائد الكرام الكاتبين ، وإذا كان كذلك فالطاعات تبطل استحقاق المعاصى والمعاصى تبطل استحقاق الطاعات ولا يلزم الدور .

دليل رابع : أجمع المسلمون على كونه تعالى عفوا والعفو لايتحقق إلا عند إسقاط العذاب المستحق ، وعند الخصم ترك العقاب على الصغيرة قبل التوبة وعلى الكبيرة بعدها واجبة ، لايبقى للعفو معنى إلا إسقاط العقاب على الكبيرة قبل التوبة .

احتج الخصم بقوله تعالى «ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها » وبقوله «وإن الفجار لفى جحيم» .

والجواب سنبين فى كتاب أصول الفقه أن صيغ العموم ليست قاطعة فى الاستغراق بل ظاهرة محتملة للخصوص ، وإذا كان كذلك لم يمكن التمسك بها والقطع على الوعيد ، وأيضاً فهو معارض بآيات الوعد ولا طريق إلى التوفيق إلا ما ذكرنا[1] .

(مسألة : أجمعوا على أن وعيد الكافر المعاند دائم)

أما الكافر الذى بالغ فى الاجتهاد ولم يصل إلى المطلوب فقد زعم الجاحظ والعنبرى أنه معذور لقوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » والباقون أبوه وادعوا فيه من الإجماع وبالله التوفيق[2] .

القسم الثالث فى الأسماء والأحكام

(مسألة : لانزاع فى أن الإيمان فى أصل اللغة عبارة عن التصديق وفى الشرع عبارة عن تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به خلافا للمعتزلة)

فإنهم جعلوه اسما للطاعات وللسعادات فإنهم قالوا إنه اسم للتصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأركان[3] .

---

(١) أقول : لفظة « على » تفيد معنى « مع » كما فى قول الشاعر :

على أننى راض بأن أحمل الهوى   وأخلص منه لا علىّ ولا ليا

« وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » يعنى مع ظلمهم ، وإسقاط العقاب عن صاحب الصغيرة قبل التوبة وعن صاحب الكبيرة بعد التوبة ليس بواجب فى نفس الأمر ، إنما صار واجبا لأن الله تعالى وعد بذلك ووعده بذلك ووفاه بما وعد هو المغفرة وهو العفو ، ونفس قبول التوبة هو العفو بعينه والتوفيق بين بعض الآيات ممكن أما بين الحكم بخلود القاتل فى النار ، وبين الحكم بخلود المؤمن فى الجنة إذا كان القاتل مؤمنا مشكل ولا خلاص منه إلا بالتأويل ، وهو إما بحمل القاتل على من لايؤمن أو بإخراج المؤمن عن كونه مؤمنا بسبب القتل أو حمل الخلود على الزمان الطويل .

(٢) أقول المبالغ فى الاجتهاد إما أن يصير واصلا أو يبقى ناظرا وكلاهما ناجيان ، ومحال أن يؤدى الاجتهاد إلى الكفر فالكافر إما مقلد للكفر وإما جاهل جهلا مركبا وكلاهما مقصران فى الاجتهاد ، ولذلك حكموا بوقوعهم فى العذاب ، وقوله تعالى « ما جعل عليكم فى الدين من حرج » خطاب إلى أهل الدين لا إلى الخارجين منه والذين لم يدخلوا فيه .

(٣) أقول : ينبغى أن يراد فى قوله بكل ما علم مجيئه بالضرورة ، لأن المسائل المختلف فيها إذا علم عالم ←

لنا أن هذه الطاعات لو كانت جزءا من مسمى الإيمان شرعا لكان تقييد الإيمان بالطاعة تكريرا وبالمعصية نقضا لكنه باطل بقوله تعالى «الذين آمنوا ولم يلبسوا إيمانهم بظلم» وقوله تعالى «الذين آمنوا وعملوا الصالحات».

واحتج الخصم بأمور.

أحدها: أن فعل الواجبات هو الدين لقوله تعالى «وما أمروا إلا ليعبدوا الله» إلى قوله «وذلك دين القيمة» فقوله تعالى «وذلك» يرجع إلى كل ما تقدم، فكان كل ما تقدم هو الدين والدين هو الإسلام لقوله تعالى «إن الدين عند الله الإسلام»، والإسلام هو الإيمان، إذ لو كان غيره لما كان مقبولا ممن ابتغاه لقوله تعالى «ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه» ولما كان الإيمان مقبولا علمنا أنه الإسلام، وإذا ثبت ذلك لزم أن فعل الواجبات هو الإيمان.

وثانيها: أن قاطع الطريق يخزى يوم القيامة، والمؤمن لا يخزى يوم القيامة، فالقاطع غير مؤمن، أما أن قاطع الطريق يخزى فلأن الله تعالى يدخله النار يوم القيامة لقوله تعالى في صفتهم «ولهم عذاب النار» وكل من أدخل النار فقد أخزى لقوله تعالى «ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته»، وإنما قلنا بأن المؤمن لا يخزى لقوله تعالى «يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه».

وثالثها: لو كان الإيمان في عرف الشرع عبارة عن التصديق لكان كل من صدق الله تعالى أو الجبت والطاغوت مؤمنا.

ورابعها: قوله تعالى «وما كان الله ليضيع إيمانكم» أي صلاتكم.

والجواب عن الأولين: أنا نحمل ذلك على كمال الإيمان ضرورة التوفيق بين الأدلة.

وعن الثالث: بأنا نخصصه ببعض التصديقات والتخصيص أهون من التغيير.

وعن الرابع: أنا نحمله على الإيمان بتلك الصلاة لا على نفس الصلاة[1].

بالنظر الدقيق والاجتهاد البالغ في الرسول بأحد طرفيه ليس له أن يكفر مخالفه من مجتهدي أهل القبلة على مخالفيه في ذلك، ولعل هذه اللفظة وقعت من هذه النسخة فإنه أوردها فيما بعد، والمعتزلة لم يجعلوا الإيمان اسما للطاعات وحده بل جعلوه اسما للتصديق بالله وبرسوله وبالكف عن المعاصي، فإن من صدق بالله ورسوله ومات قبل أن يشتغل بطاعة مات بالإجماع مؤمنا، وسيجيء قولهم في كتاب أصول الدين.

(١) أقول: الإيمان يقع على معان، وأنه تارة يدل على الإسلام بالدليل الذي ذكره وتارة يدل على غيره بدليل قوله تعالى «قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم»، وكذا الإسلام فإنه تعالى يقول هذا وتارة يقول «إن الدين عند الله الإسلام»، والإيمان تارة يزيد وينقص كما في قوله تعالى «وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا»، «وما زادهم إلا إيمانا وتسليما»، وأيضا «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله»، وإنما تفيد الحصر فإذا التوفيق بين القولين ممكن من غير احتياج إلى تمحل.

وقولهم: قاطع الطريق ليس بمؤمن إنما قالوه لقولهم بمنزلة بين المنزلتين وسيأتي ذكره، وفي قوله «وما كان —

(تنبيه : صاحب الكبيرة عندنا مؤمن مطيع بإيمانه عاص بفسقه)

وعند المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا كافرا .

وجمهور الخوارج كافر لقوله تعالى « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون » .

وعند الأزارقة مشرك .

وعند الزيدية كافر لنعمه .

وعند الحسن البصرى منافق لقوله عليه الصلاة والسلام « آية المنافق ثلاث »[1] .

(مسألة : الإيمان عندنا لا يزيد ولا ينقص)

لأنه لما كان اسما لتصديق الرسول فى كل ما علم بالضرورة مجيئه به ، وهذا لا يقبل التفاوت ، فكان مسمى الإيمان غير قابل للزيادة والنقصان .

وعند المعتزلة لما كان اسما لأداء العبادات كان قابلا لهما .

وعند السلف لما كان اسما للإقرار والاعتقاد والعمل فكذلك ، والبحث لغوى ولكل واحد من الفرق نصوص .

والتوفيق أن يقال : الأعمال من ثمرات التصديق ، فكل ما دل على أن الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفا إلى أصل الإيمان ، وما دل على أنه قابل لهما فهو مصروف إلى الإيمان الكامل[2] .

ـــ الله ليضيع إيمانكم » يمكن أن يحمل الإيمان على الصلاة ولا يلزم منه بطلان القول بأنه التصديق إذ كان الاسم مشتركا .

(١) أقول : هذا الخلاف وقع بعد رسول الله ﷺ ، والخوارج لما قالوا بتكفير الفاسق ورأوا عليا كرم الله وجهه يقتل جمعا من أهل القبلة ويصلى عليهم قالوا هذه مناقضة فهو فاسق بسبب واحد من هذين الفعلين قطعا وتبرءوا عنه ، وفى زمن الحسن البصرى وقع هذا البحث بين أهل عصره فتمسك جماعة بأن الإيمان هو التصديق والمكلف لا يخلو من أن يكون مصدقا بالله ورسوله أو لا يكون ، والثانى بالاتفاق كافر ، والأول مؤمن ، والمصدق الفاسق يدخل تحت الأول فهو مؤمن وذنبه إما يغفر له أو يشفع فيه النبى ﷺ أو يعذب عذابا منقطعا وهؤلاء هم المرجئة والفضيلية ، وذهب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد إلى أن صاحب الكبيرة يخلد فى النار للآيات الدالة على تخليد عقوبة أهل الكبائر ، والمؤمن لا يخلد فى النار فهو ليس بمؤمن ولا كافر ، وهذا هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ، واعتزلوا عن حلقة الحسن ولذلك سموا بالمعتزلة وهم الوعيدية ، أما القائل بأنه مشرك فيقول ذلك لأنه يعمل عملا لله وعملا لغيره فصاروا مشركين بمخالفتهم لقوله تعالى « ولا يشرك بعبادة ربه أحدا » والحسن حكم بنفاقهم للخبر المذكور .

(٢) أقول : المعتزلة قالوا إن أصول الدين خمسة القول بالتوحيد وبالعدل وبالنبوة والأمر بالمعروف ـــ

(مسألة: أكثر أصحابنا قالوا أنا مؤمن إن شاء الله)

لا لقيام الشك ، إما للتبرك أو للصرف إلى العاقبة[1] .

(مسألة الكفر عبارة عن إنكار ماعلم بالضرورة مجىء الرسول به)

فعلى هذا لانكفر أحدا من أهل القبلة ، لأن كونهم منكرين لما جاء به الرسول غير معلوم ضرورة بل نظرا وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله أجمعين[2]

(القسم الرابع فى الإمامة)

فصل : منهم من قال بوجوبها ومنهم من لم يقل .

أما القائلون بوجوبها، منهم من أوجبها عقلا ومنهم من أوجبها سمعا ، أما الموجبون عقلا فمنهم من أوجبها على الله تعالى ومنهم من أوجبها على الخلق .

والذين أوجبوها على الله تعالى هم الإمامية ثم ذكروا فى وجوبها وجوها .

أحدها : أن يكون لطفا فى الزجر عن المقبحات العقلية وهو قول الاثنى عشرية .

والثانى : أن يكون معلما بمعرفة الله تعالى وهو قول السبعية .

وثالثها : أن يعلمنا اللغات وأن يرشدنا إلى الأغذية ويميزها عن السموم .

وأما الذين أوجبوها على غير الله تعالى فهو قول الجاحظ والكعبى وأبى الحسين البصرى .

وأما الذين أوجبوها سمعا فقط وهم جمهور أصحابنا وأكثر المعتزلة .

وأما الذين لم يقولوا بوجوبها فهم الخوارج والأصم .

لنا أن نصب الإمام يتضمن دفع الضرر عن النفس فيكون واجبا أما الأول فلأنا نعلم إذا كان الخلق لهم

والنهى عن المنكر وبالوعد والوعيد ومن لم يقر ببعض هذه لم يكن مسلما ، ومن أقر بذلك وأتى بكبيرة لم يكن مؤمنا ، والجمهور من سائر الفرق يعتبرون الإيمان بالله وبصفاته وبالنبى عليه الصلاة والسلام وبما ورد مما اتفقت الأمة عليه وباليوم الآخر ، والشيعة يقولون الإيمان بالله وبتوحيده وعدله وبالنبوة وبالإمامة ،وبسبب هذا الاختلاف تختلف أقوالهم على مايتفرع على ذلك .

(1) أقول : المعتزلة ومن تبعهم يقولون اليقين لايحتمل الشك والزوال ، فقول القائل أنا مؤمن إن شاءالله لايصح إلا عند الشك أو خوف الزوال ، ومايوهم أحدهما لايجوز أن يقال للتبرك .

(2) أقول : هذا مبنى على مامضى من حد الإيمان ، وهو أقرب إلى الاحتياط من قول الباقين فإن فى تكفير المسلمين خطرا .

رئيس قاهر يخافون بطشه ويرجون ثوابه كان احترازهم عن المفاسد أتم مما إذا لم يكن لهم هذا الرئيس ، وأما إن دفع الضرر عن النفس واجب فبالإجماع عنـــد من يقول بالوجوب العقلى وبضرورة العقل عند من يقول به[1] .

(مسألة : الشيعة جنس تحته أربعة أنواع الإمامية والكيسانية والزيدية والغلاة الإمامية)

فالذين استقر رأيهم على أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبى طالب ثم ولده الحسن ثم أخوه الحسين ثم ابنه على ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه على الرضا ثم ابنه محمد التقى ثم ابنه على النقى ثم ابنه الحسن الزكى ثم ابنه محمد وهو القائم المنتظر رضوان الله عليهم أجمعين .

وقد كان لهم فى هذه المراتب اختلافات فيقول القائلون بالنص الجلى على على بن أبى طالب رضى الله عنه اتفقوا على أنه متعين للإمامة .

وعن فرقة الإمامية أنهم قالوا الأمر بعد النبى عليه الصلاة والسلام إلى على بن أبى طالب يفعل فى الإمامة ما أحب ، إن شاء جعلها لنفسه وإن شاء ولاها غيره .

---

(١) أقول الإمامية يقولون نصب الإمام لطف ، لأنه مقرب من الطاعة ومبعد عن المعصية واللطف واجب على الله تعالى ، أما السبعية فلا يقولون بوجوب شىء على الله تعالى ولا بالحسن والقبح العقليين ولا يعدون فى الإمامية إنما هم يقولون بأن التعليم واجب ومعرفة الله لاتحصل إلا بمجموع النظر والتعليم، ثم الشخص المتعين للإمامة تكون معرفة الله تعالى موقوفة على معرفته وكل مايأمر به هو فهو واجب ، وطاعة وكل ماينهى عنه معصية وقبيح أو محرم ، وسموهم بالسبعية لأن متقدميهم قالوا الأئمة سبعة ، وعند السابع وهو محمد ابن إسماعيل توقف بعضهم عليه ، وجاوزه بعضهم وقالوا الأئمة يزيدون على سبعة ، سبعة كأيام الأسبوع ، والذين قالوا الإمام يعلمنا اللغات والأغذية فهم من الغلاة وليس هذان الصنفان من الإمامية .

والدليل الذى جاء به المصنف على وجوب الإمامية سمعا فصغراه عقلى من باب الحسن والقبح وهو ليس من مذهبه ، وكبراه التى أحالها إلى الإجماع أوضح عقلا من الصغرى، والأولى أن يعتمد على قوله تعالى : « أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » وعلى قوله عليه الصلاة والسلام « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » وعلى أمثال ذلك ، ومن الظاهر أن أصحاب النبى صلى الله عليه وسلم وآله بعد وفاته أجمعوا على طاعة إمام بعده فذهب بعضهم إلى أنه نص صلى الله عليه وسلم على على كرم الله وجهه ، وبعضهم قالوا إنا ننصب إماما ونصبوا أبا بكر رضى الله عنه وبايعوه جميعا وبايعه على رضى الله عنه أيضاً ، ولو لم يكن نصب إمام واجبا لخالفهم من الأمة أحد فى ذلك ، ثم اجتمعوا على عمر رضى الله عنه بنص أبى بكر رضى الله عنه عليه ، ثم على عثمان رضى الله عنه بسبب الشورى ، ثم على على رضى الله عنه لإجماع أكثر أهل الحل والعقد عليه ، وعرف من ذلك أن الإمام ينصب إما بنص من الذى قبله وإما باختيار أهل الحل والعقد إياه وهذا هو العمدة عند أهل السنة ، ولم يذكره المصنف رحمه الله تعالى فى هذا الكتاب .

(*) انظر فى تفصيل ذلك « اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » بتحقيقنا .

وزعم الكاملية وهم أصحاب أبي كامل معاذ بن الحصين التيهاني أن الصحابة كفرت بمخالفتهم النص الجلي، وأن عليا كفر لترك القتال معهم .

أما الأكثرون اتفقوا على أنه كان متعينا في الإمامة وإن كان محقا في ترك القتال للتقية ، ثم اختلفوا بعد موته .

وزعمت السبائية أصحاب ابن سبأ أنه لم يمت وأنه في السموات وأن الرعد صوته والبرق سوطه وأنه ينزل إلى الأرض بعد حين فيقتل أعداءه فإذا سمع هؤلاء صوت الرعد يقولون عليك السلام يا أمير المؤمنين .

وأما الباقون فقطعوا بموته .

ثم اختلفوا، منهم من قال الإمام بعده محمد بن الحنفية فهو قول الكيسانية على ما سيأتي قولهم في فصل مفرد والأكثرون قالوا بعده الحسن .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن فمنهم من ساق الإمامة إلى ولد الحسن وهو الملقب بالرضا من آل محمد ، ومنه إلى ولده عبدالله ثم إلى ولده محمد وهو النفس الزكية ، ثم إلى أخيه إبراهيم ، والأكثرون ساقوها من الحسن إلى الحسين ثم اختلفوا بعد قتله ، فمنهم من ساقها إلى أخيه محمد بن الحنفية وهو قول أكثر الكيسانية والأكثرون ساقوها إلى ولده علي زين العابدين .

ثم اختلفوا بعد موته فالزيدية ساقوها إلى ولده زيد بن علي كما سيأتي شرح أحوال الزيدية في فصل مفرد ، والإمامية ساقوها إلى محمد الباقر .

واختلفوا بعد موته ، فمنهم من قال إنه لم يمت ينتظرونه ، ومنهم من قطع بموته وهم الأكثرون .

ثم اختلفوا فمنهم من ساقها إلى غير ولده هم فريقان .

أحدهما الذين ساقوها إلى محمد بن عبدالله بن الحسن بن الحسين وهو قول أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي .

وثانيهما الذين ساقوها إلى أبي منصور البلخي على ما سيأتي شرح هاتين الفرقتين في فصل الغلاة .

أما الذين ساقوها إلى ولده جعفر الصادق فقد اختلفوا بعد موته على قولين .

أحدهما الذين قطعوا بأنه لم يمت ولن يموت حتى يظهر أمره وهو القائم المهدي ، ورووا عنه أنه قال لو رأيتم رأسي مدهدها عليكم من الجبل فلا تصدقوا وإني صاحبكم صاحب السيف .

ثم اختلفوا فقالت الناووسية بغيبته وقال آخرون إنه لم يمت وإن أولياءه يرونه في بعض الأوقات وإنه يعدهم ويمنيهم ولكنه ما عين له وقتا للخروج .

وثانيها : الذين آمنوا أن جعفر مات ولا إمام بعده وسيرجع إلى الدنيا فيملأ الدنيا عدلا كما ملئت جوار وهم الناووسية .

وثالثها : الذين ساقوا الإمامة إلى ولده ، والذين ساقو الامامة إلى غير ولده .

ورابعها : التيمية أصحاب عبد الله بن سعيد التيمي .

وخامسها : الجعدية أصحاب أبي جعدة من الكوفة .

وأما الذين توقفوا في سوق الإمامة من جعفر إلى ولده وغير ولده وهم اليعفورية أصحاب أبي يعفور فإنهم جوزوا كلا الأمرين.

ثم اختلف القائلون بإمامة موسى بن جعفر بعد موته .

فمنهم من توقف في موته وقال لا أدرى مات أو لم يمت ويقال لهم الممطورية ، لأن يونس بن عبد الرحمن وهو من علماء السبعية قال لهم ما أنتم إلا كلاب ممطورة .

ومنهم من قطع أنه لم يمت ، وأنه حي .

ثم اختلفوا فزعمت البشرية أصحاب محمد بن بشرن موسى حي لم يمت ولا يموت إلى الوقت المعلوم ، وأنه أوصى بالإمامة إليه .

وزعمت القرامطة أن موسى أوصى بها إليه .

وأما القاطعون بموته فمنهم من ساقها إلى ولده أحمد بن موسى والأكثرون ساقوها إلى ولده على الرضا .

ثم القائلون بإمامة على اختلفوا بعد موته فمنهم من لم يقل بإمامة ولده محمد التقى لصغره وعدم علمه في ذلك الوقت ، فإنه لما مات الرضا كان سن التقى أربعة ومنهم من قال ثمانية ، فأما الأكثرون قالوا بإمامة التقى .

ثم اختلفوا فقال قوم لا يبعد أن يخلق الله تعالى فيه العلوم لكل الدين أصوله وفروعه ، وإن كان صغيرا كما في حق عيسى عليه السلام ، وقال آخرون إنه كان إماما على معنى أن الأمر له دون سائر الناس ، ولكن لا يجوز أن يكون إماما في الصلوات ومفتيا في الحوادث ، وأما المفتي كان بعض أصحابه إلى أن صار بالغا .

ثم القائلون بإمامة التقى اختلفوا بعد موته ، فمنهم من ساقها إلى ولده موسى والأكثرون ساقوها إلى على التقى .

ثم اختلفوا بعد موته فزعم بعضهم أنه هو المنتظر ، ومنهم من ساقها إلى ولده جعفر، والأكثرون ساقوها إلى ولده الحسن بن على .

ثم اختلفوا بعد موت الحسن على اثنى عشر قولا .

الأول: أنه لم يمت لأنه لو مات وليس له ولد ظاهر خلا الزمان عن الإمام المعصوم وأنه غير جائز .

الثاني : أنه مات لكن سيجيء وهو المعنى بكونه قائما أي يقوم بعده .

الثالث : أنه مات ولا يجيء ولكنه أوصى بالإمامة إلى أخيه جعفر .

الرابع : بل أوصى بها إلى أخيه محمد .

الخامس: أنه لما مات من غير عقب علمنا أنه ما كان إماما وأن الإمام جعفر .

السادس : بل ظهر أن الإمام كان محمدا لأن جعفرا كان مجاهرا بالفسق والحسن كان فاسقا في الخفية فتعين محمد للإمامة .

السابع : أن الحسن خلف ابنا ولد قبل موته بسنين اسمه محمد استتر خوفا من عمه جعفر وغيره من الأعداء وهو المنتظر .

الثامن : أن له ابنا ولد بعد موته بثمانية أشهر .

التاسع : لما مات الإمام ولا ولد له فلا يجوز انتقال الإمامة منه إلى غيره فبقى الزمان خاليا من الإمام وارتفعت التكاليف .

العاشر : يجوز أن يكون الإمام لا من ذلك النسل بل من نسل آخر من العلوية .

الحادى عشر : لما لم يجز انتقال الإمامة من ذلك النسل إلى نسل آخر ، ولا يجوز خلو الزمان عن الإمام علمنا أنه بقى من نسله ابن وإن كنا لا نعرفه فنحن على ولايته إلى أن يظهر .

الثانى عشر : أمر الإمامة معلوم إلى على الرضا وبعده مختلف فيتوقف .

واعلم أن هذا الاختلاف العظيم من أدل الدلائل على عدم النص الجلى المتواتر على هؤلاء الاثنى عشر[1] .

(فصل : فى شرح فرق الكيسانية)

هم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين على رضى الله عنه اعتقدوا فيه الاعتقاد العظيم وأنه أخذ علم التأويل والباطن والآفاق والأنفس عن ابن الحنفية رحمة الله عليه وانتهى الأمر بهم إلى رفض الشرائع وإنكار القيامة والقول بالحلول والتناسخ وكان المختار بن أبى عبيد الله الثقفى الكوفى القائم بثأر الحسين رضى الله عنه خارجيا أولا وزبيريا ثانيا وشيعيا ثالثا وسنيا رابعا ، ويقال إن عليا رضى الله عنه كان يسمى المختار بكيسان فهذه الفرقة يقال لها الكيسانية وهم المتفقون على إمامة محمد بن الحنفية .

ثم اختلفوا فذهب الحيانية أصحاب حيان بن زيد السراج إلى أنه كان إماما بعد على بن أبى طالب ، واحتجوا عليه بأن عليا دفع إليه الراية يوم الجمل وقال :

---

(١) أقول : هذه اختلافات رويت عن الشيعة القائلين بإمامة على كرم الله وجهه وأكثرها عما لم يوجد له أثر غير المكتوب فى كتب غير معتمد عليها والنص الجلى لا يقولون به فى غير على رضى الله عنه ، فإن النص من رسول الله صلى الله عليه وسلم على على رضى الله عنه كان جليا فى مثل قوله « من كنت مولاه فعلى مولاه » وعند الزيدية كان خفيا لأنه محتاج إلى ضم مقدمات إليه يدل الجميع على إمامته ، والنصوص من كل إمام من الاثنى عشر على من بعده عندهم معلوم ولا يعتبر الجلاء ولا الخفاء فيها ولا كلام على ما فى هذا النقل ، لأنه نقل مجرد نقله من الكتب ، وقد رأيت رسالة لبعض الزنجيين من قدماء الشيعة أنه ذكر فيه أن المشهور أن الأمة تفترق سبعا وسبعين فرقة والشيعة قد افترقوا هذا القدر فضلا عن غيرهم ، فذكر من الزيدية عشر فرق ، ومن الكيسانية اثنتى عشرة فرقة ومن الإمامية أربعا وثلاثين فرقة ومن الغلاة ثمانى فرق ومن الباطنية ثمان أو تسع فرق لكن بعض هذه الفرق خارجون عن الاسلام كالغلاة وبعض الباطنية . والله أعلم بحقيقة الحال .

اطعن بها طعن أبيك محمد　　　لاخير فى الحرب إذا لم توقد

وهذا يدل على أن عليا أقامه مقام نفسه فهو موجب للإمامة .

والأكثرون منهم أثبتوا إمامته بعد قتل الحسين رضى الله عنه واحتجوا عليها بوجهين .

الأول : أن الحسين لما عزم على الكوفة أوصى بالإمامة إليه .

الثانى :أن الذى بقى من ولد الحسين وهو زيد بن زين العابدين كان صبيا ولم يكن أهلا للإمامة فتعين محمد لها ثم إن المختار دعى الناس إلى ابن الحنفية ، وزعم أنه من دعاته ثم تبناه ، فلما عرف محمد ذلك تبرأ منه ،ثم إن مصعب بن الزبير لما قتل المختار استوت خراسان والحجاز والعراق واليمن لعبد الله بن الزبير فدعا ابن الحنفية إلى طاعته فهرب منه إلى عبد الملك بن مروان فكره عبد الملك كونه بالشام وأمره بالرجوع إلى اليمن فخرج إلى اليمن فمات فى طريقه ، ثم اختلفت الكيسانية فمنهم من قال إنه حى فى جبل رضوى وأنه بين أسد ونمر يحفظانه وعنده عينان نضاختان تجريان بماء وعسل ويعود بعد الغيبة فيملأ الأرض عدلا كما ملئت جورا وظلما وهو المهدى المنتظر .

وإنما عوقب بالحبس لخروجه إلى عبد الملك بن مروان وقبله إلى يزيد بن معاوية وهذا قول الكرابية أتباع أبى كرب الضرير وكان السيد الحميرى على هذا المذهب وهو يقول :

ألا قل للوصى فدتك نفسى　　　أطلت بذلك الجبل المقاما

فى أبيات فمنهم من أقر بموته واختلفوا على أقوال .

الأول : الذين ساقوا الإمامة بعده إلى زين العابدين .

الثانى :الذين ساقوها إلى أبى هاشم عبدالله بن محمد بن الحنفية وهم الأكثرون من الكيسانية ،وزعموا أن محمدا أفضى إليه بالأسرار من علم التأويل والباطن .

واختلفوا بعد موت أبى هاشم إلى سبعة أوجه .

الأول : الإمام بعده زين العابدين .

الثانى : أن أبا هاشم مات منصرفا إلى الشام بأرض السراة وأوصى بالإمامة إلى على بن عبد الله بن عباس ثم أوصى على إلى ابنه محمد ، وأوصى محمد إلى ابنه إبراهيم المقتول بحران ، ثم إن القائلين بهذه المقالة ظهروا بخراسان ودعوا الناس إليها فقبل أبو مسلم صاحب الدولة ودعا الناس إلى إبراهيم ، ولما عرف مروان ابن محمد أن الدعوة إليه أخذه وحبسه فتحيرت الشيعة فقال لهم يقطين بن موسى وهو أحد قدماء الدعوة إلى إبراهيم الإمام فى حبس مروان فقلت له إلى من تكلنى فقال إلى ابن الحارثية ، وأراد أخاه أبا العباس السفاح ويقال إن أبا مسلم حين كان كيسانيا واقتبس من عادتهم وعلومهم على أن تلك العلوم مستودعة فى أهل البيت فكان يطلب المستقر فيه فبعث إلى الصادق أنى قد دعوت الناس عن موالاة بنى أمية إلى موالاة أهل البيت ، فإن رغبت فيها فلا مزيد عليك ، فكتب إليه الصادق ماأنت من رجالى ولا الزمان زمانى فمال إلى أبى العباس.

الثالث: أن أبا هاشم أوصى بالإمامة إلى ابن أخيه الحسن بن على بن محمد بن الحنفية ، فلما هلك الحسن أوصى

إلى ابنه على بن الحسن فهلك ولم يخلف ، فرجع عنده إلى الوقوف على ابن الحنفية ، وهم أصحاب عبد الكريم ابن عمر البزاز .

الرابع : لابل أوصى بها إلى بنان بن سمعان النهدى الغالى .

الخامس : لابل أوصى بها إلى عبد الله بن عمرو بن حارث الكندى .

السادس :لابل أوصى إلى عبد الله بن معونة بن جعفر بن أبي طالب ، فهذه الاختلافات الكثيرة تحكمات لاطائل لها وبالله التوفيق والمدد(١) .

(فصل : فى شرح فرق الزيدية)

فالذى يجمعهم أن الإمام بعد الرسول عليه الصلاة والسلام على بن أبى طالب رضى الله عنه بالنص الخفى ، ثم الحسين ، ثم كل فاطمى مستحق لشرائط الإمامية دعى الخلق إلى نفسه شاهر لسيفه على الظلمة .

واختلفوا فقال بعضهم الرسول عليه الصلاة والسلام نص على على والحسن والحسين ، وقال آخرون الرسول نص على على وهو نص على الحسن والحسن على الحسين ، وفرقهم ثلاثة .

---

(١) أقول فى هذه الروايات تفاوت كثير يعلم ذلك مما رواه أصحاب التواريخ بلا خلاف بينهم أما ماقالوا إن زين العابدين بعد الحسين كان صبيا فليس كذلك ، لأنه كان ابن ثلاث وعشرين سنة ، وإنما لم يحارب يوم الطف لأنه كان مريضا ، وكان للحسين ابن آخر اسمه على أيضا وكان عمره سبع سنين قتل ذلك اليوم وموت ابن الحنفية فى طريق اليمن أيضا فيه نظر ، لأنه كان عند وفاته بالمدينة وقال أصحابه إنه غاب بجبل رضوى وقال السيد الحميرى فى حقه هذه الأبيات :

ألا إن الأئمة من قريش لدى التحقيق أربعة سواء
على والثلاثة من بنيه هم الأسباط ليس بهم خفاء
فسبط سبط إيمان وبر وسبط غيبته كربلاء
وسبط لايذوق الموت حتى يقود الخيل يقدمه اللواء
توارى لا يرى فيهم زمانا برضوى عنده عسل وماء

ثم إن السيد الحميرى رجع عن تلك المقالة وصار من الشيعة وقال :

تجعفرت باسم الله والله أكبر وأيقنت أن الله يعفو ويغفر

فى أبيات ، وقوله ظهر أصحاب الدعوة العباسية بخراسان وقتلها أبو مسلم منهم إلى قوله بعث إلى الصادق كلها بخلاف مارووه وهو أن أبا مسلم كان على دعوة العباسية وكان كاتبهم وأمينهم وأصله كان من أصفهان ولما ظهرت دعوتهم بمرو والتمسوا أميرا بعثه بنو العباس إلى خراسان وجعلوه كبير أهل الدعوة وخرج وجرى ماجرى وبعث أبو سلمة قاضيا إلى العراق وهو كان يميل إلى التشيع ، فبعث إلى الصادق ، وقال له الصادق ماأنت من رجالى ولا الزمان زمانى وقتله أبو مسلم لذلك ، وبالجملة انقطعت الكيسانية ولم يبق منها أحد .

الجارودية أصحاب أبي جارود بن يادين منعد العبدي، زعم أن الرسول عليه الصلاة والسلام نص على علي بالوصف دون التسمية والناس قد قصروا حيث لم يتعرفوا الوصف وإنما نصبوا أبا بكر رضي الله عنه باختيارهم ففسقوا به .

والسليمانية أصحاب سليمان بن جرير : زعموا أن البيعة طريق الإمامية وأثبتوا إمامة الشيخين بالبيعة أمرا اجتهاديا ، ثم تارة يصوبون ذلك الاجتهاد وتارة يخطئونه لكنهم يقولون الخطأ فيه لا يبلغ الفسق ، وطعنوا في عثمان وكفروه وكفروا عائشة وطلحة والزبير ومعاوية لقتالهم عليا .

والصالحية أصحاب الحسن بن علي بن حي الفقيه كان يثبت إمامة أبي بكر وعمر ويفضل علي بن أبي طالب على سائر الصحابة إلا أنه توقف في عثمان وقال إذا سمعنا ماورد في حقه من الفضائل اعتقدنا إيمانه ، وإذا رأينا أحداثه التي نقمت عليه وجب الحكم بفسقه فتحيرنا في أمره وفوضناه إلى الله تعالى ، وقول هؤلاء في الأصول قريب عن مذهب المعتزلة[1] .

(فصل : في الإشارة إلى عمدة مذهب الإمامية)

مدار مقالتهم في الاستدلال على قاعدة والجواب عن كلمات خصومهم على قاعدة أخرى .

أما الأول : أن الإمام لطف لأنا نعلم بالضرورة بعد استقراء العرف أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر يمنعهم عن القبائح فإن امتناعهم عنها أكثر من العكس ، واللطف يجري مجرى التمكين وإزالة المفسدة ، ولما كانا واجبين على المكلف الحكيم كانت الإمامة أيضا واجبة .

وبنوا على هذا عصمة الأنبياء قالوا إمكان صدور القبيح عن الخلق محوج لهم إلى الإمام فلو تحقق هذا في حق الإمام لافتقر هو إلى إمام آخر ولزم التسلسل .

وبنوا كون الإجماع حجة على هذا لأنه لما ثبت امتناع خلو الزمان عن المعصوم لا يقول إلا بالحق كان الإجماع كاشفا عن قول المعصوم هو حق ، فكان الإجماع حجة ، فظهر بهذا أن العلم بكون الإجماع دليلا لا يتوقف على العلم بصدق الرسول .

وبنوا إمامة علي بن أبي طالب على وجوب عصمة الإمام ووجوب حقيقة الإسلام .

---

(١) أقول : شرائط الإمامة عند الزيدية خمسة ، أحدها أن يكون من أحد السبطين أعني من بني الحسن أو من بني الحسين ، وثانيها أن يكون شجاعا لئلا يهرب من الحرب ، وثالثها أن يكون عالما ليعين الناس في الشرع ورابعها أن يكون ورعا لئلا يتلف بيت مال المسلمين ، وخامسها أن يخرج على الظلمة شاهرا سيفه ويدعو إلى الحق ، وكان الإمام عليا بالنص الخفي ، ثم الحسن ، ثم الحسين لقوله عليه الصلاة والسلام « الحسن والحسين إمامان قاما أو قعدا إن خرجا أو لم يخرجا » ولم يكن زين العابدين إماما لأنه ماخرج ، وكان ابنه زيد إماما وهم ينسبون إليه ، وسموا الإمامية بعده الروافض لأنهم رفضوا زيدا حتى قتل ، وهم في الأصول معتزليون وفي الفروع حنفيون إلا في مسائل معدودة .

بيانه أن العقل لما دل على أن الإمام واجب العصمة وكل من قال بذلك قال إنه على بن أبى طالب وذلك معلوم بالضرورة وبعد الاستقراء من دين محمد عليه الصلاة والسلام ، فلو قلنا إن الإمام غير على كان ذلك خرق الإجماع ، وبهذا أثبتوا إمامة سائر أئمتهم .

وأثبتوا وجود إمامة محمد بن الحسن العسكرى وغيبته وإمامته قالوا إن وجود هذا الشخص وبقاءه فى هذه المدة الطويلة ممكن والله قادر على الممكن وثبت امتناع خلو الزمان عن الإمام المعصوم ، وكل من قال بذلك قال إنه هذا فلو كان غيره لقدح ذلك فى الإجماع .

لا يقال أليس قد تقدم بيان الاختلاف العظيم بين الشيعة فى بعض الأئمة فكيف ادعيتم إجماع الكل على هذا الترتيب ، ولأن الإسماعيلية فرقة عظيمة فى زماننا وهم ينازعون فى هذا الترتيب .

لأنا نجيب عن الأول بأن القائلين بغير هذا الترتيب انقرضوا فلو كان قولهم حقا كان أهل هذا الزمان مع إجماعهم على ترك ذلك القول مجمعين على الخطأ ، وأنه غير جائز ، وأما مع خلاف الإسماعيلية فغير قادح لما بينا أن الإمام يجب أن يكون معصوما وهم فساق بل كفرة لقدحهم فى الشرع ، وقولهم بقدم العالم فهذا غاية تقرير مذهبهم .

ثم إن على هذا المذهب اعتراضا وهو أن عليا وأولاده لو كانوا أئمة فهم لم يشتغلوا بالإمامة وحاربوا الظلمة لأجلها ، فعند هذا قررت الشيعة قاعدة أخرى وهو القول بجواز التقية قياسا على جواز اختفاء النبى عليه الصلاة والسلام فى الغار ، فظهر أن اعتمادهم فى مذهبهم أما فى الاستدلال فعلى وجوب الإمامة عقلا ، وأما فى دفع الاعتراضات فعلى القول بالتقية ، فإن صح كلامهم فى هاتين المقدمتين فقد سلمت لهم ، وإلا فلا .

وأما تمسكهم بالنصوص من القرآن والأخبار فذلك مما يشاركهم الزيدية فيه .

وأما رواة النص الجلى فالأذكياء منهم معترفون بأنه لا يجوز ادعاء التواتر فيها حتى أن الشريف المرتضى وهو أجل الإمامية قدرا وأكثرهم علما وأغوصهم فكرا ونظرا روى فى كتاب الشافى عن أبى جعفر بن قبة أن السامعين لهذا النص كانوا قليلين .

والاعتراض لا نسلم وجوب الإمامة ولا نسلم كونها لطفا .

وقوله : الخلق إذا كان لهم رئيس معصوم كان اللطف أتم .

فيلزمكم وجوب ذلك فلما لم يجب ذلك بالاتفاق علمنا أن ذلك إما لأن نصب الأمراء والقضاة المعصومين فى كل محل وإن حصلت النفعة المذكورة إلا أن هناك مفسدة خفية استأثر الله تعالى علمها ، أو لأن ذلك وإن كان لطفا محضا خاليا عن شوائب المفاسد لكن اللطف غير واجب وعلى التقديرين فالقول فى الإمام الأعظم مثله وهذه النكتة ههنا كافية ، والاستقصاء مذكور فى كتبنا المطولة .

سلمنا وجوب الإمامة فلا نسلم أن الاجماع حجة .

قوله الإجماع يكشف عن قول المعصوم .

قلنا نعنى بالإجماع الإجماع الذى لا نعرف له مخالفا أو الذى نعرف أنه لا مخالف له ، والأول ممنوع لأن عدم علمنا

بالمخالف لايدل على عدمه ، والثانى مسلم لكن لانسلم أنه يمكننا العلم بالإجماع على هذا الوجه ، فمن الذى يمكنه القطع أنه ليس فى أقصى الشرق والغرب أحد يخالف هذه المسألة .

لايقال : إنه يمكننا أن نعلم أنه لامخالف لأن العبرة بالعلماء لابالعوام والعلماء من أهل كل عصر معروفون مشهورون فيمكننا أن نتعرف أقوالهم ، ولأن ماذكروه يفضى إلى سد باب الإجماع ، وأنتم لاتقولون به .

لأنا نجيب عن الأول بأنا لانسلم أن العلماء من أهل العصر معروفون فى العالم لأن أهل المغرب لاخبر عندهم من علماء المشرق وبالعكس ، ولأن الإمام المعصوم أجل الأئمة وأفضلهم مع أنه غير معروف فى العالم ، فإن العلماء الذين نعرفهم فى العالم نعلم فى كل واحد منهم أنه ماعاش ثلثمائة سنة أو أكثر ، وأنه ليس ولد الحسن العسكرى بل نعلم أباه وجده وحينئذ فقوله لوصح مادعوتموه لكان ذلك من أقوى الدلائل على نفى إمامتكم .

لأنا نقول لوكان لكان مشهورا فيما بين الناس وإذ ليس بمشهور فهو غير موجود .

لايقال : لوجاز خفاء ذلك لجاز أيضا خفاء قوله ومذهبه إذ ليس تجويز أحدهما بأبعد من تجويز الآخر .

وعن الثانى إنا نعترف بإمكان الإجماع حيث يكون العلماء قليلين تحويهم بلدة ، وأما الآن فلاندرى ، ولعل فى أهل العالم من يزعم أن أبابكر واجب العصمة أويدعى ذلك فى إنسان آخر ، فإذا ظهر هذا الاحتمال انقطع القطع .

سلمنا أن الإجماع يكشف عن قول المعصوم ، لكن قول المعصوم متى كان حجة مطلقا أم عند عدم التقية ، الأول ممنوع بيننا وبينكم بالاتفاق ، والثانى مسلم لكنه لايدل على أن القرآن المجمع عليه حجة .

لايقال إن الإمام وافق على ذلك تقية وخوفا وعلى هذا التقدير يسقط التمسك بالإجماع .

سلمنا صحة دليلكم لكنه معارض بأنه لوكان إماما لأظهر الطلب كما أظهره على رضى الله عنه مع معاوية ، وكما أظهر الحسين مع يزيد ، حتى آل الأمر إلى قلة المبالاة بالقتل ، ولأن عبد الرحمن بن عوف لما بايع يوم الشورى عليا على كتاب الله وسنة رسوله وسيرة الشيخين فترك الأمر كذلك مع أنه كان يمكنه ذكر ذلك اللفظ وأنه كان ينوى به غير ظاهره ، فإن فى المعاريض لمندوحة عن الكذب ، فمن لم يرض بهذا القدر كيف يقال إنه رضى بالكفر للتقية وتمام الكلام مذكور فى النهاية .

ولنختم هذا الكلام بما يحكى عن سليمان بن جرير الزيدى أنه قال إن أئمة الرافضة وضعوا مقالتين لشيعتهم لايظفر معهما أحد عليهم .

الأول: القول بالبداء فإذا قالوا إنه سيكون لهم قوة وشوكة ثم لايكون الأمر على ماأخبروه قالوا بدا لله تعالى فيه قال زاده ابن أعين من قدماء الشيعة وهو يخبر عن علامات ظهور الإمام رضى الله عنه هذه الأبيات :

فتلك أمارات تجىء بوقتها	وما لك عما قدر الله مذهب
ولولا البدا سميته غير فائت	ونعت البدا نعت لمن يتقلب
ولولا البدا ما كان ثم تصرف	وكان كنار دهرها تتلهب
وكان كضوء مشرق بطبيعة	ولله عن ذكر الطبائع مرغب

والثانى التقية : فكلما أرادو أشياء يتمسكمون به فإذا قيل لهم هذا خطأ وظهر بطلانه قالوا إنما قليناه تقية [١].

تم بعون الله كتاب المحصل للرازى

• • •

الحمد لله بنعمته تتم الصالحات . وأشهد أن لا إله إلا الله شهادة تثقل بها ربنا ميزان الحسنات وأصلى وأسلم على علم الأعلام وهادى الأنام إلى دين الملك العلام محمد بن عبد الله صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد - :

فقد تم بعون الله وحسن توفيقه هذا السفر العظيم والمؤلف الكبير الخطير « محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين » لشيخ الإسلام الإمام الهمام فخر الدين محمد بن عمر الرازى وبذيله تلخيص المحصل للإمام نصير الدين الطوسى.

والله أسأل أن ينفعنا بعلم هذين الإمامين العظيمين ويجعلنا من الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه . وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه .

---

(١) أقول : إنهم لايقولون بالبداء ، وإنما القول بالبداء ما كان إلا فى رواية رووها عن جعفر الصادق أنه جعل إسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه ، فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله فى أمر إسماعيل ، وهذه رواية،وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا وأما التقية فإنهم لا يجوزونها إلا لمن يخاف على نفسه أو على أصحابه فيظهر مالا يرجع بفساد فى أمر عظيم دينى أما إذا كان بغير هذا الشرط فلا يجوزونها ، والمصنف اقتصر فى باب الإمامة على إيراد أقوال بعض الشيعة ولم يورد أقوال الغلاة والباطنية ، ولم يورد أقوال المعتزلة ، ولا أقوال أهل السنة والجماعة .

ولما التزمنا تلخيص كلامه فى هذا الكتاب ، فلنقطع الكلام حامدين لله تعالى ومصلين على نبيه وآله عليهم السلام ومستغفرين عما جرى على قلمنا مما لا يرضى الله سبحانه به .

تم بعون الله تلخيص المحصل للطوسى

فهرست كتاب

محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين الرازى

وكتاب تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسى

To: www.al-mostafa.com